FILOSOFÍA MEDIEVAL

De Al-Farabi a Ockham

Andrés Martínez Lorca



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Págs. 39, 53, 65, 84, 99 (dominio público), pág. 118 (Moscarlop/
CC BY-SA 3.0).

Depósito legal: B 11096-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

La filosofía medieval

De al-Farabi a Ockham

Andrés Martínez Lorca

CONTENIDO

Prefacio

La Edad Media ha sido durante largo tiempo un campo vedado al común y solo abierto a la curiosidad de algunos eruditos, coleccionistas de antigüedades e incluso nostálgicos del feudalismo. Ya en el siglo xx, los medievalistas renovaron su estudio hasta alcanzar una calidad comparable, si no superior, a la de otras épocas históricas. La imagen de un medievo oscuro, uniforme y fanático en el que solo figuraban los reyes, los nobles, ciertos guerreros famosos y numerosos obispos y clérigos rodeados de una masa de fieles en procesión, quedó relegada al olvido. En lugar de ello, comenzaron a ocupar el primer plano de la investigación los campesinos y sus luchas, la economía y la demografía, el estudio de las mentalidades, la evolución de las clases subalternas, la recuperación de textos y documentos condenados por el poder eclesiástico o civil, o la sexualidad, tan ligada a la estructura estamental.

Asimismo, gracias a los arabistas y los historiadores de la ciencia, se descubrió el Mediterráneo: se produjo el reconocimiento de los dos grandes mundos existentes entonces, el islámico y el cristiano, o, dicho en términos lingüísticos, el árabe y el latino. Cuando se des-

corrió este velo y se comprobó con toda clase de fuentes históricas y literarias que la ciencia griega, incluida la filosofía, había sido recibida en Europa a través de los árabes y que estos, algunos de ellos hispanos, habían transmitido y superado las matemáticas de Euclides, la astronomía de Ptolomeo, la medicina de Galeno y hasta la filosofía de Aristóteles, se empezó a ver una Edad Media no solo más real, sino también más rica culturalmente de lo que se suponía. Como concluyó sobre este punto Alexandre Koyré, «los árabes han sido los maestros y educadores del Occidente latino».

Por otra parte, ha sido frecuente hasta no hace mucho tiempo saltar del estudio de la filosofía griega a Descartes considerando que la filosofía medieval no tenía interés por sí misma. Debemos esta descalificación y su correspondiente caricaturización a la Ilustración y más tarde al Idealismo alemán. Nadie como Hegel, en sus conocidas *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, para hacer gala de su desprecio hacia un pensamiento que despachaba en unas pocas líneas, siguiendo así su convicción de que este período histórico debía recorrerlo «con botas de siete leguas». En una lección consumada, mezcla de soberbia germánica y simple ignorancia, niega que la filosofía escolástica sea filosofía; descalifica a la filosofía islámica por tener un «principio puramente externo», la revelación; se atreve a decir que tanto la escolástica como la filosofía árabe se desarrollan al margen del tiempo, y llega a descubrir que «es propio de los bárbaros del Norte asimilarse lo espiritual de un modo sensible», ya que «el Espíritu del Mundo había confiado a las naciones germánicas la misión de desarrollar el embrión [filosófico], convirtiéndolo en la forma del hombre pensante»(!). Si más allá del delirio pangermánico de Hegel examinamos de cerca su análisis del pensamiento medieval, observamos que ignora por completo las fuentes y que se basa en unos endebles manuales de su tiempo. No vale la pena, por tanto, detenerse en ello. Solo

he aludido a él como ejemplo de una vieja visión distorsionada en la que los prejuicios ocupan el lugar de la obligada lectura de textos y la necesaria objetividad.

En nuestra reconstrucción compendiada de la filosofía medieval seguimos, como es lógico, los nuevos caminos hermenéuticos e historiográficos trazados por los estudiosos. El panorama que ahora se nos ofrece, luminoso, multiforme y polémico, parece un nuevo mundo. El interés de los filósofos analíticos por la lógica terminista del siglo XIV, el rastreo de los orígenes del pensamiento laico, la recuperación de Averroes, la edición de Escoto Eriúgena y la publicación de las disputas abiertas o *quodlibetales* en la Universidad de París, que presenciamos en la primera mitad del siglo XX, fueron precedidos por el impulso dado por la neoescolástica en el siglo XIX, del que Lovaina es un símbolo. El cardenal Mercier, alma de esta renovación en las filas católicas, fijó con claridad el programa: «Cultivar la ciencia por la ciencia misma y no buscar en ella directamente ningún interés apologético». Perdida hacía siglos la hegemonía cultural, empequeñecido por los avances de la ciencia moderna desde Galileo y aislado de los cambios sociales del mundo contemporáneo, el pensamiento tradicional católico se difuminó en la sombra. Había que aceptar el reto de la modernidad. Como paradigma de la nueva actitud de estos pensadores cristianos en los que prima la búsqueda de conocimiento por encima de otras consideraciones secundarias, podemos situar a los dominicos de Le Saulchoir. Mencionemos algunos de sus nombres: M.-D. Chenu, J.Y. Jolif, H. Dondaine, R.-A. Gauthier y L.-J. Bataillon.

Uno de los tópicos que hay que rechazar de plano es el de la uniformidad y ausencia de espíritu crítico en el medievo. Desde lo mundano hasta lo divino, desde lo especulativo hasta lo moral, hay ejemplos sobrados en contra. Valgan algunos botones de muestra. Sobre el poder del dinero, incluso en la otra vida: «Si tuvieres dineros, tendrás conso-

lación, / placer y alegría y del Papa ración [prebenda]; / comprarás Paraíso, ganarás salvación: / donde hay mucho dinero, hay mucha bendición» (Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, 492). Los jóvenes y las relaciones sexuales: «En cuanto a las relaciones sexuales se deben practicar con moderación y cuando no se tenga pereza, cansancio o debilidad y, en general, alguna alteración de la naturaleza. Desde luego, es necesario tener relaciones sexuales» (Averroes, *Libro de las generalidades de la medicina*). Juicio de Guillermo de Ockham sobre el papa Juan XXII: «El Papa es a menudo el más criminal, *sceleratissimus*, de los hombres» (*Sobre el gobierno tiránico del Papa*, VI, 1). Juicio del papa Clemente VI sobre el filósofo Marsilio de Padua, defensor de la autonomía del poder político, al anunciar su muerte: «No se ha conocido jamás mayor hereje que ese Marsilio». Elogio del tiranicidio: «Entonces, pues, quien mata al tirano para la liberación de la patria, es alabado y recibe un premio» (Tomás de Aquino, *Comentario a los «Cuatro libros de las sentencias» de Pedro Lombardo*, II, 44). Origen divino de la autoridad del emperador: «La autoridad del Imperio no viene determinada por la del sumo Pontífice. [...] La autoridad del monarca temporal deriva directamente de Dios, que es la fuente de la autoridad universal» (Dante Alighieri, *Monarquía*, III, 15). El poder procede del pueblo: «Es necesario saber que el poder de dar leyes y derechos humanos estuvo primera y principalmente en el pueblo. Y el pueblo traspasó esta potestad de dar leyes al emperador. Del mismo modo, el pueblo –tanto el romano como otros– traspasó el poder de dar leyes a otros, unas veces a los reyes y otras a otros de menor rango e inferior poder» (Guillermo de Ockham, *op. cit.*, III, 14). Religión y erotismo: «Asimismo se cita, entre las sentencias de los hombres piadosos de otros tiempos, la siguiente: "Quien no sepa echar alguna vez una cana al aire, no será buen santo"» (Abenhazam de Córdoba, *El collar de la paloma*).

No se entiende bien que el contenido de la filosofía medieval carezca de valor filosófico, como pretenden sus detractores, y que al mismo tiempo sus principales representantes sigan vivos en nuestra memoria, gozando de la permanencia de los clásicos. En efecto, Averroes constituye un punto de referencia para el pensamiento árabe contemporáneo, Maimónides continúa presente en el diálogo de los filósofos judíos con su propia tradición y Tomás de Aquino sigue inspirando a la filosofía cristiana en su renovación doctrinal.

El presente libro contiene varias novedades, como comprobará más adelante el lector. La primera de ellas es la integración en pie de igualdad de la filosofía islámica y la filosofía escolástica. A diferencia de los manuales existentes, los filósofos musulmanes tienen aquí la consideración y amplitud que merecen, y no el apaño de circunstancias de una «hoja de parra».

Como la mejor manera de exponer el pensamiento de un autor es a través de sus escritos, me he esforzado por incluir en mi síntesis numerosos textos filosóficos. Para reforzar esta línea de interpretación he añadido en recuadro fragmentos de especial relevancia.

Este es un libro de filosofía, no de historia o sociología, pero no es posible comprender una época o a un pensador al margen de la historia. Por esto, he prestado atención al contexto histórico tanto en la introducción como en el apunte biográfico que encabeza cada capítulo. La cronología que cierra el volumen complementa este aspecto.

Por obligación, dado el espacio disponible para el tema general, he tenido que ser selectivo en el número de autores aquí representados. He intentado huir de la arbitrariedad en mi selección, teniendo en cuenta su respectivo papel en la cultura de la época y su influencia posterior a lo largo de la historia. En la exposición de su pensamiento, he valorado especialmente aquellos aspectos que más interesan a un

lector actual y que representaban algo nuevo en su mundo. He procurado asimismo alcanzar la mayor claridad en mi exposición, aunque no a costa del necesario rigor conceptual. Espero haber mantenido el necesario equilibrio entre una y otro.

Por último, el libro no contiene un dibujo preciosista, sino más bien una pintura impresionista, de la filosofía del medievo. Confío en que el conjunto del cuadro refleje la misma intensidad y viveza intelectual que yo iba percibiendo mientras lo trazaba.

Aunque, evidentemente, el análisis filosófico y los juicios de valor aquí contenidos son responsabilidad mía, sin la influencia de mis colegas europeos y americanos no hubiera alcanzado la perspectiva que tengo acerca del pensamiento medieval. He aprendido mucho de ellos, tanto de nuestros contactos en congresos internacionales como a través de sus publicaciones. Mencionaré solo algunos nombres: Fernand van Steenberghen, Paul Vignaux, Joseph Owens, Tullio Gregory, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Carmela Baffioni, Oliver Leaman, Hans Daiber, Alain de Libera y Luca Bianchi. Dentro del arabismo, merecen un recuerdo especial el sabio y amigo egipcio Mahmud Ali Makki y el filósofo marroquí Mohamed Ábed Yabri. De los colegas españoles con los que estoy más en deuda no puedo olvidar a Salvador Gómez Nogales, Saturnino Álvarez Turienzo, Miguel Ángel Granada y Laureano Robles.

Dedico este libro a mis alumnos de la Universidad de Málaga y de la UNED.

Una edad no tan oscura

En el imaginario europeo, la Edad Media ha representado ante todo una época oscura de pobreza, ignorancia y servidumbre. Una muestra de ese atraso colectivo lo ofrece la leyenda de los terrores del año 1000, cuando la gente, angustiada por el hambre y las guerras, creyó que la amenaza apocalíptica se iba a cumplir y, con ella, el fin del mundo. (El filósofo José Ortega y Gasset dedicó su tesis doctoral al tema.) Sin embargo, la realidad histórica que vamos reconstruyendo gracias a los estudios de los medievalistas dista mucho de esa pintura negra.

Hay que distinguir, en primer lugar, diferentes períodos en la Edad Media. Tras la caída del Imperio romano de Occidente provocada por las tropas bárbaras a principios del siglo v, comienzan a constituirse una serie de reinos, en su mayoría de origen germánico, como los visigodos. El mayor desastre que acarreó esta invasión desde el punto de vista cultural fue la ruptura con el mundo grecorromano y el olvido de su legado filosófico y científico. Después surgió el Imperio carolingio (siglos VIII-IX), y con él llegó una modesta recuperación del saber antiguo mediante la enseñanza de las artes liberales y la difusión de compilaciones (enciclopedias, compendios y florilegios). Llamamos

Alta Edad Media a este primer período que culmina en el siglo x. El desarrollo urbano, la aparición de las universidades y el florecimiento de la filosofía escolástica caracterizan a la Baja Edad Media (siglos XI-XIII). La crisis histórica de esta época se manifiesta en el siglo XIV, incluso en el pensamiento; se cierra así el medievo.

El sistema político que caracterizó a la Edad Media desde el siglo x fue el feudalismo. ¿En qué consistía? Tras la descomposición de la autoridad monárquica, la defensa militar pasó a manos de príncipes y nobles que dominaban pequeños territorios. Se creó así una relación de dependencia jurídica entre el señor y el vasallo, y apareció el feudo como unidad de producción basada en la explotación del trabajo de los siervos, es decir, los campesinos pobres.

En la representación ideológica de esta sociedad se constituyen estos tres órdenes: el de los eclesiásticos, el de los guerreros y el de los trabajadores, encargados de sostener a los dos primeros. Los privilegios fiscales, los diezmos y las limosnas, incluidas las donaciones de tierras, llevaron a la Iglesia a una posición social de privilegio. Como ha escrito el historiador Georges Duby, «este enorme trasvase de bienes raíces [...] puede ser considerado el movimiento más importante entre los que animaron la economía europea del momento».

Le debemos al filósofo alemán G. W. F. Hegel una crítica severa del feudalismo, en el que, con la descomposición del Estado, ve surgir un derecho basado en la injusticia:

> A consecuencia de estas circunstancias, nació un sistema de protección que consistía en que el protector era el poderoso y los protegidos dependían de la personalidad del protector, no de la ley. Los poderosos tienen en esto el único fin de obtener provecho para sí mismos. Este es el origen del *sistema feudal*. Los cargos, las obligaciones y

> deberes para con el Estado cesaron. [...] Los obispados recibieron la inmunidad respecto de los tribunales y de todos los funcionarios civiles. [...] Por lo demás, desaparecieron en todas partes las comunidades libres, que se sometieron a los prelados o a los condes y duques, actuales señores y príncipes de las tierras. Tal es la base del sistema feudal.[...] El derecho feudal es, pues, un derecho de la injusticia. Los príncipes no tenían funcionarios sino vasallos.[1]

La cultura medieval fue avanzando lentamente, como muestra la evolución de la enseñanza. En un primer momento, desaparecieron las escuelas públicas de la época romana. Después, con un carácter elitista y un contenido pobre, se crearon las escuelas monacales, que estaban anejas a un monasterio bajo la autoridad del abad. La orden benedictina destacó en esta tarea docente durante la Alta Edad Media. El monasterio que sirvió de modelo a la cristiandad fue el de Montecassino, situado en la región del Lacio, al sur de Roma, y fundado por el propio san Benito en el primer tercio del siglo VI. Más tarde nacieron las escuelas catedralicias o episcopales, enclavadas en una ciudad, anejas a la catedral y sometidas al control del obispo respectivo; su finalidad principal era elevar el nivel cultural del clero, hasta entonces muy bajo. El tercer tipo lo constituyeron las escuelas palatinas, anejas a la corte y bajo su supervisión. La primera de ellas la instituyó el emperador Carlomagno en el año 781 y la dirigió Alcuino de York, quien introdujo las llamadas «artes liberales» mediante el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música).

La culminación de las escuelas medievales son las nacientes universidades, que muestran su esplendor en el siglo XIII. Las universida-

[1] *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos.

des europeas más antiguas son las de Bolonia (especializada en derecho), Oxford, París (que brillaba con luz propia en teología y filosofía), Cambridge, Salamanca («la Atenas castellana»), Padua y Nápoles, esta última fundada por el emperador Federico II y la única que, al ser estatal, no dependía de la jerarquía eclesiástica.

El progreso en la enseñanza llega a su madurez con el método escolástico, en el que el estudio de los textos bíblicos, teológicos y filosóficos va unido al debate de ideas, o *disputatio*, algunas veces abierto a los estudiantes, que podían preguntar a los maestros acerca de los asuntos que quisieran (son las llamadas «cuestiones *quodlibetales*»).

Cuando se habla pomposamente del «renacimiento carolingio» y se ensalza a Carlomagno como el fundador de la Europa actual, sin duda se exagera. Renovó la enseñanza, como he dicho, y estableció el latín como la lengua administrativa de su imperio, pero ni se recuperó con él el legado clásico, ni él mismo alcanzó el nivel de un niño de enseñanza primaria, pues era analfabeto. Se dio un paso adelante, aunque de limitadas proporciones. Su biógrafo, el profesor Eginardo, cuenta que, ya en su vejez, Carlomagno colocaba bajo su almohada hojas de pergamino en las que intentaba dibujar las letras, pero que «sus esfuerzos llegaron demasiado tarde y dieron poco fruto». El historiador Jacques Le Goff ha rebajado ese tono elogioso con el siguiente juicio: «La ciencia, para aquellos cristianos en cuyo interior está todavía adormecido el bárbaro, es un tesoro. Hay que guardarlo cuidadosamente. Se trata de una cultura cerrada junto a una economía cerrada. El renacimiento carolingio en lugar de sembrar, atesora». Y pone como ejemplo de ello los magníficos manuscritos de la época, que, considerados obras de lujo, «no están hechos para ser leídos, van a engrosar los tesoros de las iglesias o de los ricos particulares. Son un bien económico antes que espiritual». Carlomagno mismo vendió parte de esos manuscritos para repartir limosnas.

Otro aspecto de la cultura medieval que tener en cuenta para una mejor comprensión de la época es la literatura. Hallamos en ella una clara evolución desde los cantares de gesta, la lírica primitiva y los romances (aquí brilla con luz propia el Romancero español) hasta la maestría de auténticos gigantes de la creación en prosa y en verso. Podemos situar como modelo literario medieval a Dante Alighieri (1265-1321), poeta excepcional y pensador de relieve en la senda del averroísmo latino, y su grandioso poema *Commedia* (titulado *La Divina Comedia* desde mediados del siglo XVI). Otros escritores que sobresalen son el poeta y erudito inglés Geoffrey Chaucer (*Los cuentos de Canterbury*); el francés Chrétien de Troyes, quien en sus novelas *El caballero de la carreta* y *El caballero del león* desarrolla un mundo de aventuras basado en las leyendas celtas, confirmando mediante la ficción el dicho medieval de que «las mentiras de los poetas contribuyen a la verdad», y Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, autor del *Libro de buen amor*, bien definido por su editor Alberto Blecua como «maestro de la palabra y de la parodia e igualmente maestro en el arte del relato breve. Cualquier modelo latino o vulgar palidece si se lo compara con las recreaciones del arcipreste, cuentista admirable».

Por eso, sin negar la barbarie inicial de la Alta Edad Media, hay que reconocer la ilustración creciente que fue consolidándose en la sociedad europea cristiana en medio de intensos conflictos sociales, políticos y religiosos. Este cuadro claroscuro que he dibujado antes se ilumina si a él le sumamos, como es obligado, la contribución islámica en suelo europeo (España, Portugal y Sicilia).

Aunque olvidada o al menos relegada a un segundo plano hasta ahora en los libros de historia, al-Ándalus, es decir, la península Ibérica bajo dominio islámico, representó una época de esplendor en la Europa medieval. Siglos no ya oscuros sino dorados en los que se hace avanzar la ciencia griega, en los que florecen las artes, en los que con-

viven judíos y cristianos en una sociedad de hegemonía musulmana, y cuyo legado cultural sigue inspirando todavía hoy. Desde el tratado erótico *El collar de la paloma* de Abenhazam de Córdoba hasta la defensa de la filosofía de Averroes en su *Tahafut*, desde las tablas astronómicas del toledano Azarquiel hasta la enciclopedia médica del cirujano Abulcasis, desde la poesía del judío malagueño Ibn Gabirol hasta el *Cancionero* de Ibn Quzman, desde la mezquita de Córdoba hasta la Alhambra de Granada y desde el imponente palacio de la Aljafería de Zaragoza hasta los bellos Alcázares de Sevilla, la civilización arabo-islámica dejó una huella fecunda en el mundo medieval que, a su modo, más tarde heredaría el Renacimiento italiano.

Un crítico implacable del feudalismo y enemigo declarado de la escolástica como el filósofo alemán Hegel supo reconocer esta deuda cultural de Europa. «La filosofía, al igual que las ciencias y las artes, obligadas a enmudecer en el Occidente bajo el imperio de los bárbaros germánicos, van a refugiarse entre los árabes, donde acusan un espléndido florecimiento; y de aquí refluyen luego al Occidente».[2]

La escolástica: método y formalismo

Más adelante haremos tres calas en la filosofía escolástica: una, al principio de ella, con Pedro Abelardo (siglos XI-XII), un pensador singular con aires románticos por su aventura sentimental con Eloísa; otra, en su período de madurez, con el más famoso teólogo católico, Tomás de Aquino (siglo XIII), y una tercera con Guillermo de Ockham (siglo XIV), quien con su criticismo lógico y político cierra brillantemente una época. Bueno será ahora que señalemos algunos rasgos comunes que

[2] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía.*

sirvan de marco general en el que insertar un amplio elenco de pensadores y unas corrientes de pensamiento no solo distintas sino a veces abiertamente enfrentadas. Las ideas que siguen probablemente no den respuestas a todas las preguntas que un lector actual pueda formular sobre la escolástica, pero creo que ayudarán a comprenderla mejor.

Antes que nada, conviene considerar la escolástica en su propio devenir, en su pobreza teórica inicial, como históricamente sucedió. El cristianismo, no lo olvidemos, surgió en Oriente Próximo, en suelo palestino, como una corriente religiosa escindida del judaísmo, es decir, como una secta. El gran pensador judío Maimónides no ocultó su desprecio por Cristo, al que acusaba de ser un falso Mesías. Solo el contacto con la cultura griega en el helenizado Egipto y la penetración en la ciudad símbolo por antonomasia de este período, Alejandría, cambiarían el rumbo primero del judaísmo y más tarde del cristianismo. En efecto, en esa ciudad del delta del Nilo un grupo de judíos traduciría la Biblia al griego común helenístico, al dialecto *koiné*. El cristianismo, que pronto aspiró a ser universal, *katholikós* en griego, o sea, «católico», diferenciándose así del nacionalismo judío, comenzó difundiéndose en esa región, y por ello los cristianos más antiguos del mundo son los coptos egipcios. Estos primeros seguidores del Nazareno no tardarían en pasar al continente europeo, a Atenas en primer lugar y después a Roma, para hacer crecer el número de sus adeptos a través de la lengua respectiva de esos paganos (griego y latín) y empleando en su adoctrinamiento categorías y conceptos heredados de la filosofía platónica y neoplatónica.

Tras el hundimiento del Imperio romano y la invasión de los pueblos bárbaros del Norte, la Iglesia, aunque dominadora ideológica y socialmente, quedó sumida en la ignorancia general que provocó el ocultamiento de la cultura clásica. Solo algunos pobres restos sobrevivieron al naufragio; las enciclopedias y los florilegios dan testimonio

de ello. Frente a esas briznas paganas se alzó la mole dogmática de la Biblia cristiana, es decir, la Biblia judía más el Nuevo Testamento, y el conjunto teológico de la patrística, en especial san Agustín. Por el contrario, en filosofía, junto con algunas doctrinas estoicas procedentes de Séneca y otras eclécticas heredadas de Cicerón, solo se conservaron de Aristóteles un par de tratados lógicos transmitidos por Boecio, asépticos desde el punto de vista dogmático dado su contenido formal. Dentro de este modesto legado cabe destacar los escritos de un Padre griego, influyente en la teología medieval, que debió de vivir entre los siglos v y vi y cuya identidad desconocemos (esa es la razón por la cual se le denomina alternativamente como Pseudo-Dionisio, Dionisio Areopagita o Dionisio el Místico). En su síntesis de las doctrinas neoplatónicas y bíblicas, subraya la transcendencia divina y propugna una teología negativa, ya que Dios es inefable.

Teniendo en cuenta esto, se comprende que la primera escolástica se iniciara casi en la oscuridad con un pensador como Escoto Eriúgena, un irlandés del siglo ix incomprendido y condenado en su época. Ya dentro de la ortodoxia, san Anselmo intentó racionalizar la fe mediante la aplicación de la dialéctica. El primero que rompió con el método tradicional fue Pedro Abelardo en su obra *Pro y contra* (*Sic et non*), cuyo contexto era teológico. Se trataba de una colección de textos discordantes procedentes de la Biblia y de la patrística sobre ciento cincuenta y ocho cuestiones. En su trasfondo parece una respuesta a la enseñanza rutinaria de su maestro Anselmo de Laon. En el prólogo fijaba con claridad sus pretensiones: «Mediante la duda, en efecto, llegamos a investigar; y mediante la investigación alcanzamos la verdad». Gracias a un esfuerzo máximo en la búsqueda de la verdad, se conseguirá al fin la madurez del lector y una mayor agudeza mental. La clave de la sabiduría se encuentra para él en la pregunta permanente del lector. Surge así una nueva hermenéutica en el medievo.

Las obras de al-Kindi, al-Farabi, Avicena, Algacel y Avempace que se tradujeron al latín en la península Ibérica, especialmente en Toledo –por no hablar de Averroes, omnipresente en la enseñanza universitaria desde el primer tercio del siglo XIII–, están en los orígenes de la escolástica desde el siglo XII y de una manera ostensible en su etapa de madurez. Como escribió Xavier Zubiri tras conocer los hilos de esta madeja a través de Miguel Asín Palacios, «las grandes corrientes del pensamiento filosófico-teológico del medievo cristiano son, así, la cristianización de las corrientes del pensamiento musulmán». Más recientemente, Alain de Libera, tras recordar que los escolásticos se designaban a sí mismos como *latini* y que identificaban *arabi* y *philosophi* (como se ve, por ejemplo, en el conocido *Diálogo* de Pedro Abelardo), ha insistido en la misma idea centrando la cuestión:

> Si el problema de la relación entre la filosofía y la religión encontró su primera expresión en el mundo árabe-musulmán, *el modelo de la «crisis» o del «drama de la escolástica», utilizado para pensar lo específico de la Edad Media latina, se constata, en realidad, un modelo de importación.* Es en el mundo musulmán donde se realizó la primera confrontación entre el helenismo y el monoteísmo o, como se suele decir, entre la razón y la fe.[3]

En unas esclarecedoras notas sobre la escolástica, M.-D. Chenu señaló algunos de sus rasgos característicos que nos serán útiles.[4] Primero, la sorprendente forma literaria, lo que él llama con acierto «la impersonalidad desoladora del estilo», y que notamos al observar

[3] *Pensar en la Edad Media*, pp. 48-49; la cursiva es del autor.
[4] *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 51-60.

la estructura del razonamiento, la fragmentación de textos, la monotonía de las fórmulas y los procedimientos constantes de división, subdivisión y distinción. Constata este hecho innegable: «Es verdad que el estilo, exterior e interior, de la escolástica lo sacrifica todo a un tecnicismo cuya austeridad le despoja de los recursos del arte». Pero ello no puede ocultar estas dos realidades, una histórica («la extrema variedad de hombres y generaciones» en ella) y otra de tipo cultural (para los escolásticos, «pensar es un "oficio" cuyas leyes son fijadas minuciosamente»). En un plano sociológico, Chenu añade estas precisiones: los escolásticos son profesores con sus rasgos, cualidades y límites, y los escolásticos son dialécticos, formados en el dominio de la gramática y de la lógica. Basados en «las autoridades» comentan y debaten, pero con la mirada puesta en el avance del estado de la cuestión, en el perfeccionamiento de las doctrinas recibidas. «Jamás alcanzaremos la verdad si nos contentamos con lo ya encontrado. Los que escribieron antes de nosotros no son nuestros señores sino nuestros guías», escribió el franciscano Gilbert de Tournai. Con el rechazo de toda autoridad concluirá la escolástica.

Por otra parte, en cuanto al método escolástico, debemos hacer algunas precisiones. Inicialmente, fue un método de enseñanza en las escuelas (monásticas, catedralicias y palatinas) que encontró su pleno desarrollo en las universidades. En paralelo a su vertiente pedagógica, cuyo eje era la interpretación de textos de las llamadas «autoridades» (la Biblia, los Padres y Aristóteles, etc.), va germinando un pensamiento crítico que tiende a valorar sobre todo el rigor lógico, la argumentación apodíctica o demostrativa y la distinción teórica entre filosofía y teología como campos de conocimiento con objetos y métodos diferentes.

Los dos elementos centrales del método escolástico eran la exposición o *lectio* y el debate o *quaestio*. En el primero de ellos se pasa-

ba de una explicación literal del texto a un análisis de su contenido, para concluir en una comprensión profunda del mismo. Hay que dejar claro que no se leían manuales ni se dictaban apuntes, sino que se comentaban textos filosóficos o teológicos. El segundo elemento, el debate, significaba la aparición en clase de problemas, dudas y dificultades a los que debía responder el profesor. Dado su auge, llegó a independizarse de la lección para dar lugar a debates públicos regulados de modo detallado por la facultad respectiva. Unos se reducían al ámbito interno de una clase, pero otros tenían un carácter solemne, estaban abiertos a estudiantes de otras escuelas y en ellos participaban varios maestros. La evolución de estas disputas alcanzó su cumbre en las llamadas *quodlibetales*, que estaban abiertas a las preguntas que libremente quisieran formular los oyentes; solo algunos *magistri* se atrevieron a participar en ellas. Buena parte de la literatura escolástica tiene su origen en los informes escritos por los maestros al término de las disputas solemnes.

Los géneros literarios evolucionaron en paralelo a la metodología de la enseñanza. En ellos se pasó de la anotación del texto, bien entre líneas o en los márgenes, al comentario de una obra llamado *expositio*. Su culminación se produjo con las *Sumas*, en las que se pretendía ofrecer a los universitarios la elaboración sistemática de un campo científico concreto. Modelo en su género fue la *Suma teológica* de Tomás de Aquino.

A la hora de definir la escolástica y su método, algunos estudiosos han querido resaltar más el contenido doctrinal común que los aspectos formales que caracterizaron su enseñanza. En la primera opción está la definición que ofrece el conocido *Dictionnaire de théologie catholique*: «La escolástica es esencialmente un método de especulación teológica y filosófica tendente a la penetración racional y a la sistematización de las verdades reveladas, con la ayuda de los con-

ceptos filosóficos». A un reconocido especialista en la escolástica del siglo XIV, el profesor holandés L. M. de Rijk, le debemos una precisa y detallada definición formal:

> Por «método escolástico» entiendo un método, aplicado en filosofía (y en teología), que se caracteriza por el empleo, tanto para la investigación como para la enseñanza, de un sistema constante de nociones, distinciones, definiciones, análisis proposicionales, técnicas de razonamiento y métodos de disputa, que al principio se tomaron prestados de la lógica aristotélica y boeciana, y más tarde, de manera más amplia, de la propia lógica terminista.[5]

Al lector actual le llama la atención el formalismo de los escritos escolásticos: un encadenamiento de silogismos de diverso tipo en un texto plagado de definiciones, divisiones y distinciones. Hay que advertir, no obstante, que tras un formalismo lógico y un lenguaje religioso late un pensamiento vivo aunque marcadamente teórico o especulativo, de herencia griega fundamentalmente. Las sutilezas escolásticas, y en especial las llamadas «*subtilitates anglicanae*», dieron su fruto científico. Como gustaba de repetir el medievalista francés Paul Vignaux, «si la Edad Media ha acabado en edad crítica, ha sido por el perfeccionamiento de la lógica».

El escepticismo penetró en la mente de algunos pensadores del siglo XIV, la ciencia árabe se infiltró entre los profesores oxonienses y el desprestigio social del papado también hizo mella en los intelectuales más críticos. Mientras, el control ideológico, económico y administrativo de las universidades por parte de la Iglesia se mantuvo en pie, a pesar de los enfrentamientos internos entre teólogos y filósofos y entre seculares y

[5] *La philosophie au Moyen Âge*, 1985.

mendicantes. Los estudiantes de la Baja Edad Media reflejaban en la ingenuidad de sus preguntas en los debates abiertos algunas de las ideas «biológicas» que flotaban en el ambiente; así, sus cuestiones acerca de «si el esperma es blanco» o «si los monjes deben ser más gordos que los demás».

Vista desde su posterior decadencia, es decir, como una repetición monótona de la teología medieval, como una especulación vacía al margen del racionalismo moderno, de la nueva física y de los ideales sociales propios de los nuevos tiempos, la escolástica aparece a los ojos de un lector profano como una construcción teórica sin contenido real, pura terminología donde la repetición ahoga la creatividad propia del pensamiento. A ello hay que contraponer, por un lado, la historia de la propia escolástica, más fecunda y polémica de lo que imaginamos –como espero demostrar en las páginas que siguen–, y, por otro, la ya aludida renovación llevada a cabo por la neoescolástica desde la segunda mitad del siglo XIX, que ha asumido las conquistas de la filosofía y la ciencia modernas, ha sabido hacer autocrítica de su dogmatismo pasado y ha recuperado parte de su legado filosófico-teológico mediante una meritoria labor filológica e historiográfica. Como medievalista alejado doctrinalmente de la escolástica, he reconocido desde hace años estos méritos, que solo podrían negarse, en mi opinión, desde un punto de vista sectario y unilateral.

Le debemos a un reconocido historiador de la ciencia esta valoración del legado escolástico:

> Ahora bien, la filosofía escolástica –lo sabemos ahora– ha sido algo muy grande. Son los escolásticos los que han llevado a cabo la educación filosófica de Europa y han creado la terminología de la que nos servimos aún; son ellos quienes con su trabajo han permitido a Occidente volver a tomar, o incluso, más exactamente, tomar contacto

con la obra filosófica de la Antigüedad. Así, a pesar de las apariencias, hay una verdadera –y profunda– continuidad entre la filosofía medieval y la filosofía moderna.[6]

Las traducciones

El inmenso legado de la ciencia griega –comprendida en ella su aportación más original, la filosofía, que durante la época helenística se había acumulado principalmente en la ciudad egipcia de Alejandría, y que el mundo romano aprovechó solo en parte debido a su desinterés hacia las ciencias teoréticas– quedó arrinconado en el olvido durante los primeros siglos de la Edad Media. Los pueblos bárbaros de Europa no conocieron más principios civilizatorios que los derivados de la religión cristiana que poco a poco fueron asimilando. Los bizantinos, por su parte, desconfiando por razones dogmáticas del naturalismo de la filosofía griega, escondieron celosamente los viejos manuscritos griegos y utilizaron únicamente algunos de contenido médico, útiles para la vida y carentes de peligro ideológico.

La recuperación medieval de la cultura griega se llevó a cabo en el islam oriental gracias al movimiento de traducciones greco-árabes impulsado por los califas abasíes, en concreto por al-Mansur (que reinó en 754-775), segundo de la dinastía y fundador de la ciudad de Bagdad como capital del imperio, y al-Mamun (813-833), que dio el impulso definitivo a este ambicioso proyecto cultural. Tomaba así cuerpo la pretensión de la dinastía abasí de basar su poder en una mezcla de razas, culturas y religiones, y de continuar las tradiciones culturales de

[6] Alexandre Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI, p. 16.

los imperios mesopotámicos y persas con un nuevo modelo panárabe. Se superaban de este modo, a diferencia de los omeyas orientales, las divisiones internas de carácter étnico, religioso, sectario y lingüístico.

La importancia histórica de tal movimiento fue ya advertida en la Edad Media por el juez y astrónomo Said al-Andalusí (1029-1070) en su novedosa historia de las ciencias escrita en Toledo.

> Se dedicó [el califa al-Mamun] a buscar la ciencia allí donde esta se encontraba y a extraerla de sus fuentes, gracias a la nobleza de sus ideas y a su fuerte personalidad. Entró en contacto con los emperadores bizantinos, les obsequió con valiosos regalos y les pidió que le hicieran llegar los libros de filosofía que poseyeran. Los [emperadores] le enviaron todos los libros de Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Euclides, Ptolomeo y otros filósofos, que estaban en su poder. Al-Mamun escogió un excelente grupo de traductores y les encargó que tradujeran dichos [libros], los cuales fueron traducidos con una perfección absoluta. Posteriormente, incitó a la gente a que los leyera y les animó a estudiarlos; de este modo, se expandió el movimiento científico en su tiempo y se alzó el imperio de la sabiduría en su época. [...] Durante la época de al-Mamun, un grupo de sabios y eruditos conocieron a fondo la mayoría de las ramas de la filosofía, establecieron un método de estudio para quienes les sucedieron y facilitaron el camino de las bases de la cultura hasta un punto tal que el Imperio abasí estuvo a punto de rivalizar con el romano en la época de su mayor esplendor y poder.[7]

[7] *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones*, trad. de Eloísa Llavero.

Principales traductores del árabe al latín

- Mosé Sefardí, judío converso con el nombre de **Pedro Alfonso** (hacia 1062-1130), conocido sobre todo por su libro de literatura didáctica *Disciplina clericalis*, pero cuyo mérito científico reside en haber traducido las tablas astronómicas de al-Jwarizmi; su labor docente fue también relevante.
- **Adelardo de Bath** († 1152), primer arabista británico y discípulo de Pedro Alfonso, tradujo al latín los *Elementos* de Euclides y escribió un diálogo titulado *Cuestiones naturales*, en el que contrapone la innovadora ciencia árabe a la anticuada enseñanza latina.
- **Hugo de Sanctalla** (floreció hacia 1130). Exploró a fondo una riquísima biblioteca andalusí procedente de Zaragoza a instancias del obispo Miguel de Tarazona, muy interesado en la astrología y la astronomía. Tradujo el comentario de Ibn al-Mutanna a las tablas de al-Jwarizmi, un volumen de astrología, un libro de predicciones meteorológicas inspirado en teorías indias y un tratado anónimo de geomancia.
- **Robert de Ketton** (floreció hacia mediados del siglo XII). Vertió una obra astrológica de al-Kindi y un tratado de alquimia. Fue el primer traductor latino del Corán.
- **Hermann el Dálmata** († 1143). Formó parte del grupo de traductores de temas no solo científicos sino también religiosos creado por Pedro el Venerable, abad de Cluny. Le debemos la traducción de dos importantes obras de ciencia: el *Planisferio* de Ptolomeo, con los comentarios de Maslama de Madrid, y la *Introducción a la astronomía* del astrónomo persa Albumasar.
- **Domingo Gundisalvo** (floreció entre 1178-1190), canónigo de Segovia y protegido del arzobispo de Toledo, se interesó especialmente por los temas especulativos, sobre los que llegó a escribir algunos tratados. Tradujo obras de los filósofos y teólogos orientales

al-Farabi (*Clasificación de las ciencias*), Avicena (*Sobre el alma* y *Metafísica*) y Algacel (*Intenciones de los filósofos*).

- **Gerardo de Cremona** (1114-1187). Este estudioso italiano fue el más fecundo de los traductores del siglo XII, aunque se sabe poco de su vida. Gracias al colofón de una traducción suya de Galeno redactado por sus discípulos tras su fallecimiento, sabemos que su pasión por la ciencia lo llevó a Toledo y cuántas traducciones realizó. En total, tradujo tres tratados de dialéctica, diecisiete de geometría, doce de astronomía, once de filosofía, veintiuno de medicina, tres de alquimia y cuatro de geomancia. A él le debemos la recuperación de la astronomía griega en la Europa medieval, así como la transmisión al Occidente latino de las obras maestras de la medicina árabe. Destaquemos sus traducciones de Ptolomeo (*Almagesto*), Avicena (*Canon de medicina*), al-Razi (*Enciclopedia médica*), Abulcasis (*Cirugía*), Hipócrates y Galeno, al-Jwarizmi y el Aristóteles árabe (*Física*, *Meteorológicos* y *Sobre el cielo y el mundo*).
- **Miguel Escoto** (hacia 1175-1235). Es uno de los grandes traductores y el principal de Averroes. Nació en Escocia y se formó en Toledo, desarrollando la mayor parte de su labor bajo la protección del emperador Federico II en Sicilia, donde falleció. Además de la *Zoología* (*Historia animalium*) de Aristóteles y de una obra astronómica de al-Bitruyi, tradujo los siguientes escritos de Averroes vinculados al *Corpus* aristotélico: *Gran comentario sobre el alma*, *Gran comentario a la física*, *Gran comentario sobre el cielo*, *Comentario medio acerca de la generación y la corrupción* y *Compendio de los breves tratados naturalistas*.
- **Hermann el Alemán** († 1271). De origen germánico, fue obispo de Astorga (León) desde 1266 hasta su defunción. Con la ayuda de mozárabes tradujo de Averroes los *Comentarios medios a la «Ética nicomáquea», a la «Poética»* y *a la «Retórica»*, que tuvieron una gran influencia en el mundo latino por su novedad.

El principal autor traducido fue Aristóteles, de quien los árabes manejaron todo el *Corpus*, salvo la *Política*. Los científicos griegos más importantes fueron traducidos al árabe; así, Hipócrates y Galeno en medicina, Apolonio de Perga, Euclides de Tiro y Arquímedes de Siracusa en matemáticas, e Hiparco y Ptolomeo Claudio en astronomía. Es significativo el caso del más famoso médico del mundo antiguo, Galeno, de quien se conservan más manuscritos árabes que griegos y, lo que es todavía más sorprendente, de mayor antigüedad que los textos originales transmitidos.

Entre los traductores destacaron los cristianos sirios, que eran grecohablantes; comenzaron traduciendo al siriaco y posteriormente al árabe. Prestaron una atención preferente al legado griego, pero vertieron también importantes obras literarias y científicas persas e indias, que a través de la lengua árabe pasaron después al Occidente cristiano.

Desde finales del siglo XI el viento del Este comenzó a soplar sobre Europa; traía consigo la semilla de la ciencia griega. Se introdujeron asimismo las obras de los filósofos del islam oriental: al-Kindi, al-Farabi y Avicena. Junto con los viejos textos griegos ahora recuperados, llegaban también nuevos escritos de matemáticas, astronomía y literatura que traían el perfume de lejanas tierras. La lengua árabe servía de transmisora, pero los viejos pueblos –India, Persia, Egipto, Mesopotamia– habían dejado el sello de la sabiduría secular en su aportación civilizatoria.

Este trasvase culminó con las traducciones arabo-latinas mediante las cuales se renovaría en profundidad la cultura cristiana del medievo. Tan ardua tarea se realizó fundamentalmente en España y en menor escala en Sicilia. Los judíos y los mozárabes ejercieron de intermediarios en la labor traductora. Símbolo de este descubrimiento latino de las ciencias griega y árabe fue la ciudad de Toledo. El rey Alfonso el Sabio (siglo XIII) protegió este movimiento cultural promoviendo incluso las traducciones del árabe al romance, algo insólito en la época.

Tras el aislamiento europeo de la Alta Edad Media, se recuperaba con estos intercambios el legado científico griego y se reanudaban los contactos con Oriente, cuna de la civilización. Europa miraba al Sur. Sirva de ejemplo el viaje a España de Gerberto de Aurillac (hacia 945-1003), el Papa del Milenio con el nombre de Silvestre II, quien, interesado en la ciencia árabe, estudió en la Península matemáticas y astronomía.

El islam y la filosofía

Al hablar del comienzo de la filosofía en el islam medieval conviene plantear, aunque sea con brevedad, algunas cuestiones conexas. Primero, su denominación genérica: ¿«filosofía árabe» o «filosofía islámica»? Cuando hablamos de «filosofía árabe» nos referimos ciertamente a una filosofía expresada en la lengua árabe, no a una filosofía ligada a la raza árabe (la mayoría de sus grandes filósofos pertenecieron de hecho a otras razas). Sin embargo, esa denominación tiene el inconveniente de dejar fuera a Irán y con él al mundo persa, tan rico culturalmente. Otra dificultad reside en que existen filosofías judías (por ejemplo, Maimónides) y cristianas (por ejemplo, el pensador iraquí del siglo IX Yahya ibn Adi) escritas en árabe. Por otra parte, tampoco en el caso europeo hablamos habitualmente de «filosofía latina» sino de «filosofía cristiana». En un debate celebrado hace años en Lovaina entre arabistas y medievalistas de prestigio, hubo consenso a la hora de preferir la expresión «filosofía islámica».

Otra cuestión que conviene precisar es el ámbito conceptual que abarca dicha expresión. ¿Está contenida en ella la teología especulativa (el *kalam*), la mística (*tasawwf*) o el derecho islámico (*al-fiqh*)? Reconociendo que antes de al-Kindi y después de Averroes ha habido en

el mundo islámico especulaciones filosóficas de muy diversa orientación, y algunas de indudable valor teórico, relacionadas directamente con la sabiduría oriental, con el gnosticismo y con la religión, no solemos incluirlas en los estudios de filosofía islámica por ser ajenas a la tradición racionalista de raíz griega o helenizante.

Desde su inicial expansión en Arabia en el primer tercio del siglo VII (el calendario musulmán se inicia en el año 622, fecha de la huida de Mahoma a la ciudad de Medina), la nueva religión se caracteriza por su aprecio por el saber, comenzando por el aprendizaje de la lectura y la escritura. Entre los hadices o dichos del Profeta referidos a ello encontramos este: «Aprender un solo capítulo de ciencia es cosa más excelente que arrodillarse cien veces en oración». A pesar de la inicial barbarie de los habitantes de la península Arábiga –la mayoría de ellos pastores nómadas y campesinos, a los que hay que añadir los comerciantes instalados en las ciudades–, a finales del siglo VIII el Imperio islámico se extendía desde Asia Central hasta el océano Atlántico, sobre territorios de fecunda tradición científica, técnica y artística como Siria, la antigua Mesopotamia (actual Iraq), Egipto, Persia y la India.

Asimilando a razas muy diferentes y continuando el hilo conductor de las religiones monoteístas anteriores (judaísmo y cristianismo), el islam dio muestras, en estos primeros siglos, de una increíble capacidad de absorción al englobar a muy diferentes pueblos y etnias en la *umma* o comunidad de creyentes, más allá de los lazos tribales. Religión simple en su núcleo dogmático (la unicidad de Dios y la profecía de Mahoma), llamada por ello «religión sin misterios», suprimió la jerarquía religiosa de fuerte arraigo judeocristiano haciendo desaparecer las figuras de sacerdotes, monjes, clérigos y obispos. En paralelo, se consolida el papel social de las mezquitas como hogar del saber abierto a todos (así lo acreditan, por ejemplo, los testimonios referidos a la famosa mezquita de Córdoba y sus núcleos de estudiantes de

las más diversas materias, que se arracimaban entre sus columnas), compatible con su uso estrictamente religioso.

Ansia de saber entre el pueblo, la mayoría del cual podía leer el Corán; manejo entre los estudiosos del conjunto de la ciencia griega ya traducida al árabe; amplia difusión de los libros; tolerancia religiosa; protección de los sabios por parte de los califas y emires reinantes, que aumentaban así su prestigio político aprovechándolos al mismo tiempo como consejeros en la corte; necesidad de legitimar su religión ante el reto de las «ciencias de los antiguos» difundidas en los círculos ilustrados...Todo este conjunto de razones explican el nacimiento y brillante desarrollo posterior de la filosofía en el islam medieval.

Puede observarse un defecto generalizado en las historias de la filosofía islámica: la ausencia del marco histórico en el que nacieron sus protagonistas y del que fueron su fruto especulativo. En unos casos, los eruditos buscan y rebuscan en los textos de los filósofos musulmanes las citas de Aristóteles y Platón para concluir la mayor o menor afinidad a ellos. En otros, se esfuerzan por fijar como eje de su pensamiento un criterio de ortodoxia religiosa, a semejanza de la escolástica, a pesar de que en la mayoría de las ocasiones tales tomas de posición eran irrelevantes desde el punto de vista dogmático por tratarse de cuestiones abiertas a una legítima diferencia de opinión. El resultado final en ambos casos es una aparente falta de interés filosófico por hallarnos ante la repetición de conceptos griegos, cuando no de una mera disputa bizantina de inspiración religiosa. Mohamed Ábed Yabri, pensador árabe contemporáneo, combatió con energía esa deformación. Según él, «para poner de manifiesto la diversidad y dinamismo de la filosofía arabo-islámica y, por consiguiente, los vínculos que la unen a su telón de fondo social e histórico, es preciso distinguir su componente cognitivo (conceptos y método) de su contenido ideológico (la función sociopolítica que el autor asigna al componente cognitivo)».

El impacto de la ciencia árabe en Europa fue extraordinario, y a él aludiremos más adelante al referirnos a sus dos grandes creadores, uno oriental, al-Farabi, y otro occidental, Averroes. Quede constancia ya desde ahora de la deuda contraída por la cultura europea en este aspecto, que reconocen abiertamente los mejores medievalistas. «Que los "árabes" hayan jugado un papel determinante en la formación de la identidad intelectual de Europa es otra cosa que no es posible "discutir", a no ser que se niegue la evidencia. La simple probidad intelectual quiere que la relación de Occidente con la nación árabe pase *hoy también* por el reconocimiento de una *herencia olvidada*.»[8]

La filosofía griega, fuente del pensamiento medieval

Los filósofos medievales en su conjunto, tanto islámicos como cristianos y judíos, beben de una fuente común, la filosofía griega. No se trata de una mera copia o repetición, pues en ese caso no hablaríamos de pensamiento filosófico, pero el suelo del que parten y el utillaje conceptual que usan son de matriz griega.

El primero en influir en la patrística fue Platón. La metafísica platónica basada en la teoría de las Formas o Ideas que constituyen la verdadera realidad, de las que son una copia las cosas del mundo que nos rodea, su consiguiente distinción entre conocimiento de las Formas y opinión de las cosas, y sus derivaciones antropológicas (división tripartita del alma, eternidad del alma racional) tuvieron una buena acogida entre los primeros teólogos cristianos. El idealismo metafísico y el dualismo platónicos permitían ser reelaborados más fácilmente en clave religiosa que el naturalismo de Aristóteles o el mate-

[8] Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media*, p. 39; la cursiva es del autor.

rialismo de Demócrito. El *Timeo*, con su demiurgo que ordena el caos preexistente en el universo, y la *República*, en que las tres clases sociales (gobernantes, guerreros y artesanos) estructuran su Estado ideal, son dos diálogos centrales en la recepción medieval del platonismo.

Otra corriente filosófica relevante en el medievo fue el neoplatonismo, que dominó el pensamiento helénico desde mediados del siglo III. Surgió en Alejandría y se consolidó con el pensador egipcio Plotino (205-270). En sus *Enéadas* se halla condensada su doctrina, cuyos elementos principales resumimos a continuación. Todas las cosas se reducen a una única causa, el Uno, infinito, ilimitado y más allá del pensamiento. Por emanación o irradiación de este primer principio surge el *Nous* o «Inteligencia», que contiene los modelos o arquetipos de las cosas sensibles. Y de este procede el Alma del mundo, que contiene un doble aspecto, uno que mira al mundo inteligible y otro más próximo al mundo natural. Hay, pues, un descenso en la perfección de los seres hasta llegar en su grado ínfimo a la materia, donde la luz se diluye en las tinieblas. Pero existe también un camino de regreso: mediante un alejamiento del cuerpo, la práctica del ascetismo y el ejercicio de las virtudes, el alma puede llegar a contemplar el *Nous* y ser inundada por la luz divina en el éxtasis místico. La primera asimilación cristiana del neoplatonismo la encontramos en los Padres griegos Gregorio de Nisa y Dionisio Areopagita, también llamado Pseudo-Dionisio (que penetró en la escolástica a través de Escoto Eriúgena), y en el principal Padre latino, san Agustín.

Otra influencia de primer orden fue Aristóteles. A pesar de la cronología, su huella fue tardía en el pensamiento latino, sin duda debido al racionalismo y el naturalismo, que resultaban difíciles de ser absorbidos por la teología cristiana. Su dominio, sin embargo, llegaría a ser hegemónico durante siglos tanto en el mundo árabe como en el latino. Además de su lógica, que, una vez conocida, se impuso por

su propia madurez hasta los tiempos modernos, encontramos un eco de sus doctrinas en metafísica: hilemorfismo (teoría materia-forma o acto-potencia), primacía de la substancia dentro de las categorías y doctrina de las cuatro causas (eficiente, formal, material y final) necesarias para la existencia de los seres. En psicología, a través de su teoría del intelecto. En ética, en su concepción de la felicidad y en su definición de la virtud. En su *Física* explica la naturaleza de un modo inmanente, guiada por una teleología interna que excluye el demiurgo platónico y el posterior creacionismo monoteísta: la naturaleza es el principio y la causa del movimiento y reposo de las cosas. El realismo de su política así como su análisis de los diversos regímenes rectos y corrompidos tuvieron una buena acogida en la Edad Media a partir del siglo XIII, aunque no así su defensa del sistema democrático como horizonte político de la humanidad. En su cosmología parte de la afirmación de la eternidad del universo, dada la eternidad del movimiento y de su estructura hilemórfica. Distingue el mundo celeste o supralunar del mundo sublunar, siendo aquel inmutable, imperecedero y regido por el movimiento circular, mientras que este es cambiante y perecedero y está caracterizado por el movimiento rectilíneo; nuestro mundo es esférico e inmóvil y está situado en el centro del universo y rodeado de las esferas celestes, al fondo de las cuales se halla el cielo de las estrellas fijas. Añadamos que la nueva física de Galileo echó por tierra las bases de la física y la astronomía aristotélicas, hasta entonces comúnmente aceptadas en los medios académicos.

El medievo en el cine

Abundan las películas ambientadas en la Edad Media, aunque de calidad desigual. Aquí señalo solo algunas de interés general y que me parecen dignas de volver a visionar.

- Quizá haya sido *El nombre de la rosa* (1986), magistralmente dirigida por Jean-Jacques Annaud, la que mejor acogida ha tenido entre el público culto. El guión se basa en la novela homónima escrita por el conocido intelectual italiano Umberto Eco, cuya tesis doctoral versó sobre el problema estético en Tomás de Aquino. Entre los protagonistas sobresale Sean Connery, en el papel del franciscano Guillermo de Baskerville.
- En *El séptimo sello* (1957), cuya acción se desarrolla durante la epidemia de peste negra, el director sueco Ingmar Bergman reflejó bien la atmósfera sombría de la época, en que el fanatismo, la pobreza y la muerte campaban a sus anchas.
- La búsqueda de seguridad por parte de los campesinos y las luchas entre los aristócratas protectores son el argumento principal de *The War Lord* (1965), *El señor de la guerra* en su versión española, interpretada por Charlton Heston.
- El director italiano Pier Paolo Pasolini dirigió una película titulada *Los cuentos de Canterbury* (1972), basada en la novela homónima de Chaucer. Aprovechando un relato de la misma obra, «El cuento del caballero», Brian Helgeland realizó el film *A Knight's Tale* (2001), *Destino de caballero* en la versión española.
- La leyenda del rey Arturo ha sido prolífica cinematográficamente. Nombremos una de esas recreaciones, muy conocida por su éxito comercial: *Excalibur* (1981), del director John Boorman.
- Al héroe de la épica castellana Rodrigo Díaz de Vivar está dedicada *El Cid* (1961), una superproducción en cuyos papeles estelares figuraron Charlton Heston y Sophia Loren.
- *Paseo por el amor y la muerte* (1969), de John Huston, está ambien-

tada en la llamada guerra de los Cien Años, conflicto bélico entre Francia e Inglaterra por motivos dinásticos y territoriales que tuvo lugar entre los siglos XIV y XV.

- El fundador de la orden franciscana, san Francisco de Asís, es el eje de la película *Hermano Sol, hermana Luna* (1972), dirigida por Franco Zeffirelli. Otro gran director italiano, Roberto Rossellini, le había dedicado antes al mismo santo la titulada *Francesco, giullare di Dio* (*Francisco, juglar de Dios*, 1950). Después, rodó para la televisión *Agostino d'Ippona* (1972), dedicada a san Agustín, el principal representante de la patrística latina.
- De tema andalusí hay que reseñar *El destino* (*Al-massir*, 1997), del director egipcio Youssef Chahine, sobre el filósofo, jurista y médico cordobés Averroes. *Al-Ándalus, el camino del sol* (1989), dirigida por Antonio Tarruella y Jaime Oriol, trata de la vida del emir Abderramán I, fundador de la dinastía omeya en España. Una panorámica de la historia y la civilización hispano-musulmanas nos la ofrece la serie televisiva *El legado andalusí* (2005), dirigida por José Sánchez Montes, ahora disponible en cuatro DVD. Una acertada aproximación científica ha sido llevada al cine por el matemático Antonio Félix Costa González en *Arabescos y geometría* (UNED, 2006), en que se estudian los conceptos geométricos a través de la decoración de los palacios de la Alhambra.

Al-Farabi: el florecimiento de la filosofía islámica

En el islam, los primeros balbuceos filosóficos aparecieron dentro de un contexto religioso, cuando los **mutazilíes** de Iraq aplicaron la lógica aristotélica a la teología islámica (*kalam*). Criticados severamente por los juristas conservadores, han sido calificados como «los librepensadores del islam». Su lema era muy expresivo: «La razón antes que el saber heredado».



Retrato imaginario de al-Farabi.

La filosofía helenizante comienza en el mundo islámico con **al-Kindi** (finales del siglo VIII-873), nacido en Kufa (Iraq) y fallecido en Bagdad. Entre sus abundantes escritos figuran veintinueve tratados filosóficos. Su mérito principal reside en haber iniciado la recepción de Aristóteles y haber elaborado un léxico filosófico en árabe. Su metafísica es de orientación neoplatónica. Consideraba lícita la especulación filosófi-

ca, a pesar de que esta procediera de Grecia: «No debemos avergonzarnos de apreciar la verdad y de apropiárnosla, venga esta de donde venga, incluso si nos llega de razas lejanas y de naciones diferentes a la nuestra» (*Tratado acerca de la filosofía primera*). Fue el primero que planteó en el pensamiento islámico el tema del intelecto, es decir, cómo funciona la mente humana, de origen aristotélico.

Vida y obras

Turco de raza y musulmán de religión, **Abú Nasr al-Farabi** (hacia 870-950) nació en una pequeña ciudad de la región de Farab, en el Turquestán Occidental, perteneciente hoy a la República de Uzbekistán. En plena expansión cultural del Imperio abasí, estudió en Bagdad medicina, filosofía, matemáticas, gramática y música con hombres de ciencia cristianos, y fue condiscípulo y amigo del traductor de Aristóteles Abu Matta. Del ambiente de libre circulación de ideas en esa época nos informa una fuente histórica andalusí (al-Dabbi) a propósito de los debates filosófico-teológicos que presenció: «A las reuniones asistían no solo los musulmanes de todas las sectas ortodoxas y heterodoxas, sino también infieles, zoroastras, materialistas, ateos, judíos y cristianos», todos los cuales, a propuesta de «uno de los infieles», acordaron no utilizar argumentos de autoridad sacados del Corán, sino solo «pruebas fundadas en la razón humana». Protegido del príncipe Sayf al-Dawla, vivió modestamente en la corte, residió en Alepo y falleció en Damasco.

Su producción literaria fue amplísima, dividida en comentarios (a Aristóteles en especial, pero también a Platón, Ptolomeo y Euclides) y obras originales de muy variado contenido (lógica, metafísica, psicología, política, poética y música). Destaquemos entre ellas *El catálogo*

de las ciencias, *El libro de las letras*, *Tratado sobre el intelecto*, *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*, *Libro de la religión*, *La ciudad ideal* y *El gran libro de la música*.

El Segundo Maestro

La influencia de al-Farabi en la filosofía islámica fue enorme, hasta el punto de ser llamado «el Segundo Maestro», es decir, el principal filósofo solo por detrás del griego Aristóteles, el Maestro por excelencia para los árabes. Veamos algunas huellas de su pensamiento.

En **lógica** puede decirse que todos sus sucesores en Oriente y Occidente aprendieron de él esta ciencia formal y propedéutica, o sea, introductoria a la filosofía. Sus comentarios al *Organon* (el conjunto de las obras lógicas de Aristóteles) fueron los textos-base con los que aprendieron a razonar correctamente generaciones de sabios. Veamos dos testimonios al respecto.

El primero de ellos procede del hombre de ciencia e historiador Said al-Andalusí, ya citado.

> Finalmente, hemos de mencionar a al-Farabi, *el mayor filósofo de los musulmanes sin duda alguna*. Estudió la lógica con Yuhanna b. Haylan [...] y superó en esta materia a todos los sabios musulmanes, a los cuales aventajó debido al profundo conocimiento que había adquirido de esta materia, lo que le llevó a explicar sus partes oscuras, a descubrir sus secretos y a hacerla más asequible. [Al-Farabi] reunió todos los elementos necesarios para conocer esta ciencia en unos libros, compuestos con un lenguaje correcto y unas imágenes sutiles, que recogen todo aquello que al-Kindi y otros autores habían omitido

acerca del método analítico y el desvelamiento de las matemáticas. En estas obras hizo una clara exposición de las partes de la lógica, informó de los casos en que esta resulta de utilidad, mostró las vías que permiten servirse de ella y el medio para conocer el razonamiento silogístico en cada una de estas materias. *Sus libros, en relación con estas cuestiones, son lo mejor que hay y lo más perfecto que existe.* Además de eso, compuso un excelente libro acerca de la clasificación de las ciencias y del conocimiento de sus objetivos, que no pudo ser superado por nadie ni cuyo método ha sido seguido por ninguna otra persona. Asimismo, ningún estudioso de las ciencias ha podido pasar sin referirse a él ni leerlo previamente.[9]

El otro testimonio es el del filósofo judío Maimónides, que lo elogió así: «En general, te recomiendo no leer sobre lógica otras obras que las del sabio Abu Nasr al-Farabi; pues todo lo que él compuso es pura flor de harina» («Carta a Samuel ibn Tibbon»).

Otro hito decisivo en el rumbo del pensamiento islámico es la recepción del aristotelismo, que a partir de al-Farabi, y gracias a él, se consolida como el sistema filosófico hegemónico. Más tarde, los principales filósofos andalusíes coronarán esta recuperación con valiosas aportaciones. Por su parte, en la filosofía escolástica a partir de Alberto Magno y Tomás de Aquino se insertará el racionalismo aristotélico en la teología cristiana. (Volveremos más adelante sobre este punto.)

Asimismo, al-Farabi elaboró un pensamiento político original en el cual definirá las líneas maestras de la organización social islámica y establecerá las relaciones entre política y religión en un nuevo marco teórico. Desde una perspectiva medieval, su posición fue revoluciona-

[9] *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones.*

ria: «Las dos partes de las que está constituida la religión (teórica y práctica) están subordinadas a la filosofía. [...] La filosofía es la que da las demostraciones de lo que comprende la religión virtuosa. El oficio real, del que procede la religión virtuosa, está entonces subordinado a la filosofía» (*Libro de la religión*). Esta novedosa perspectiva sería asumida y reelaborada más tarde en el islam occidental, es decir, en al-Ándalus, por filósofos de la talla del zaragozano Avempace y el cordobés Averroes.

Renace el aristotelismo

Gracias a las traducciones árabes del griego, al-Farabi pisó con pie firme a la hora de reconstruir el pensamiento de Aristóteles. No se trataba ya de resúmenes de segunda mano o de síntesis eclécticas, sino de un trabajo minucioso sobre sus escritos. Esa base textual, unida a su propio talento, hizo que su asimilación del aristotelismo echara raíces en el pensamiento islámico y perdurara en el tiempo incluso en el Occidente cristiano. Comprobemos esto en una panorámica de su filosofía.

En primer lugar, en la **lógica**, ciencia instrumental para Aristóteles como método del razonamiento demostrativo. El objeto de la lógica, comienza diciendo al-Farabi en *El catálogo de las ciencias*, consiste en guiar en el camino de la verdad, proporcionarnos las reglas que nos preserven del error y conseguir la certeza por medio del silogismo y la inducción. Aquello sobre lo que la lógica da reglas «son las ideas o inteligibles, en cuanto guardan relación semántica o significativa con las palabras, y las palabras en cuanto significan las ideas».

La **lógica** y la **gramática** son dos artes análogas. «Todas las leyes que la ciencia de la gramática nos da respecto de las palabras, son análogas a las que la ciencia de la lógica nos da respecto de las ideas.» Pero

se distinguen entre sí porque «la gramática da tan solo las reglas propias y privativas de las palabras de un pueblo determinado, mientras que la lógica da las reglas comunes y generales para las palabras de todos los pueblos». Eso no quiere decir que no existan nociones comunes a las lenguas de todos los pueblos, pero los gramáticos las estudian en lo que tienen de específico en su propia lengua, no en lo que es común o genérico.

En el proceso deductivo ocupa un lugar principal el silogismo, que es un argumento en el que, una vez establecidas ciertas cosas, resulta de ellas otra cosa distinta; se obtiene así una conclusión a partir de dos premisas. En la clasificación al-farabiana observamos como novedad la introducción de los silogismos retóricos y poéticos. Ello se debe a que los árabes añadieron a los seis libros del *Organon* (conjunto de tratados lógicos) otras dos obras aristotélicas, *Retórica* y *Poética*. Estas son las clases de silogismo que él ofrece:

Apodíctico: proporciona un conocimiento cierto.

Polémico: se usan en él afirmaciones de común aceptación con el fin de vencer en el debate. Sus conclusiones son solo probables.

Sofístico: mediante una habilidad técnica se intenta engañar e inducir al error. Sus conclusiones son falaces.

Retórico: aquí se busca persuadir al otro, y aunque existen diversos grados de persuasión, no puede lograrse con él la certeza o la alta probabilidad.

Poético: pretende provocar la representación imaginativa de un modo de ser o cualidad de una cosa. No conduce a la certeza ni a la opinión, pero sí que impulsa a la acción mediante una sugestión imaginativa.

En la investigación de la verdad, la lógica nos facilita de antemano el camino que hemos de seguir, o sea, el método, y nos advierte de todo aquello que puede conducirnos al error. El único fin que se

Utilidad de la lógica

Otra utilidad de la lógica consiste en que con ella nos ponemos en guardia y podemos tomar las precauciones precisas contra lo imprevisto, cuando queramos examinar tesis que sean contradictorias o decidir entre dos adversarios que discutan, o acerca del valor de las afirmaciones y argumentos invocados por cada uno de ellos en apoyo de su opinión y en refutación de la de su adversario. Porque si ignoramos la lógica, no podremos certificarnos de parte de quién está la verdad, ni cómo atinó con ella el que atinó, ni por qué razón acertó, ni cómo resulta que sus argumentos demuestran necesariamente la verdad de su tesis. De modo que, en tal caso, nos expondremos o a quedarnos perplejos ante todas las opiniones sin saber cuál de ellas es verdadera y cuál falsa, o a sospechar que todas ellas son igualmente verdaderas, a pesar de ser contradictorias, o a creer que en ninguna de ellas está la verdad, o a resolvernos a admitir unas y a rechazar otras, sin saber por qué razón las admitimos o las rechazamos. Por lo cual, si alguno de los contendientes nos contradice en algo que hemos admitido o rechazado, no podremos demostrarle la razón en que nos hemos fundado. [...]

Hay también quienes pretenden que el estudio de la lógica es superfluo e innecesario porque es muy posible que se encuentre alguna vez algún hombre dotado de un talento natural tan perfecto que nunca jamás deje de atinar con la verdad, sin que conozca ni una sola de las leyes de la lógica. Mas el que tal pretende se asemeja a quien supusiera que la gramática es superflua porque entre los hombres hay algunos que jamás cometen incorrecciones de lenguaje, sin que conozcan ni una sola de las reglas de la gramática. La respuesta acerca de la utilidad de las reglas es idéntica en ambos casos.[10]

[10] Al-Farabi, *Catálogo de las ciencias*, art. II, trad. de Ángel González Palencia.

propone en sentido estricto es la demostración científica; el que se contente con meras opiniones no necesita de ella.

La **metafísica** de al-Farabi sigue las líneas maestras de Aristóteles: estudia el ser en cuanto ser, los principios de las ciencias y el ser que no es cuerpo ni existe en un cuerpo. Sin embargo, a la hora de explicar la multiplicidad del mundo sensible, se aleja de Aristóteles e introduce el emanatismo neoplatónico. En lugar de la física aristotélica aparecen aquí las doctrinas de Plotino. Se intenta conciliar de este modo el Dios único, transcendente y creador del Corán con el Uno de Plotino. Digamos en su descargo que parte de su argumentación tenía un fundamento pseudoaristotélico, ya que durante la Edad Media circulaba como obra del Estagirita la titulada *Teología*, en realidad una refundición de las *Enéadas*.

Una deriva similar muestra su intento de conciliación entre Aristóteles y Platón. Para él, las diferencias entre ambos son accidentales, en coincidencia con la interpretación de los neoplatónicos. En una cuestión central dentro de la cosmología aristotélica como la eternidad del universo, al-Farabi defiende la creación de la nada anterior al tiempo, ya que este habría aparecido solo después del movimiento de las esferas.

En su psicología encontramos claramente las doctrinas aristotélicas, desde la definición de alma («la perfección última del cuerpo natural orgánico dotado de vida en potencia») hasta la explicación del proceso cognitivo:

> Han creído algunos que en el entendimiento se produce la forma de las cosas al mismo tiempo en que los sentidos perciben los sensibles y que se produce sin intermedio alguno. No es así en realidad, sino que entre ambas cosas hay algo intermedio consistente en que los sentidos perciben los sensibles y así resultan en ellos sus formas que

van al sentido común hasta reproducirse en él; el sentido común las transporta a la imaginación y la imaginación a la potencia cogitativa [...] y después de así informadas y movidas van al entendimiento, y entonces es cuando las obtiene en sí el entendimiento.[11]

En cuanto al intelecto, profundizó de manera especial en el intelecto especulativo, que diversificó en cuatro aspectos. Para él, el intelecto agente o creativo está separado del cuerpo, causa de la intelección y cuya relación con el intelecto en potencia es como la del sol con el ojo. Planteó por primera vez la posibilidad de unión del hombre con el intelecto agente, lo cual representaría la culminación de todo el proceso cognitivo y gozó de notable difusión en la escolástica.

Una teorización islámica de la vida social

Al-Farabi se interesó vivamente por la política, como evidencia su amplia producción sobre el tema: *El compendio de las «Leyes» de Platón*, *La concepción platónica y la rectificación del gobierno político y de las costumbres*, *Capítulos sobre el gobierno ciudadano*, *Sobre el gobierno de las ciudades* y *Tratado sobre las opiniones de los miembros de la ciudad virtuosa o ideal* (*al-Madina al-Fadila*), que es la más influyente de sus obras políticas y que, abreviadamente, llamamos *La ciudad ideal*. (Aquí nos centraremos en ella.) ¿Por qué comentó solo las obras políticas de Platón? Porque la *Política* de Aristóteles fue desconocida entre los árabes medievales, aunque sabían de su existencia y pudieron haber manejado un resumen helenístico de la obra.

[11] *Las cuestiones diversas*, trad. de Manuel Alonso.

Los teólogos a veces comparten la opinión popular, a veces se alejan de ella

Si la religión enseña las cosas teóricas solamente por medio de imágenes y de la persuasión, entonces sus seguidores no conocerán otros métodos de enseñanza diferentes a estos dos. Pues es manifiesto que la teología, que es posterior a la religión, solo da conocimiento de las cosas que son de fe, y no corrige nada de las enseñanzas del credo religioso sino con métodos y discursos persuasivos, especialmente cuando se propone la comprobación de los ejemplos de la verdad considerándolos la verdad misma. La persuasión solo es posible con las ideas básicas comunes a todos, que se conocen sin reflexión, mediante sentimientos y analogías, y, en suma, mediante los métodos del sermón religioso: sea con discursos, sea con otros asuntos ajenos al sermón. Pues el teólogo se reduce, en su confirmación de las cosas teóricas, a los principios de la opinión comúnmente admitidos. En esto comparte los puntos de vista del pueblo. Pero a veces revisa esas primeras opiniones; sin embargo, únicamente las revisa utilizando otras primeras opiniones comúnmente admitidas. La máxima seguridad que alcanza consiste en establecer su opinión mediante la refutación dialéctica. En esto se separa del pueblo en cuestiones de detalle. Y solamente establece como propósito de su vida aquello que sirve a este propósito. En esto también se separa del pueblo. Pero también el teólogo es servidor de la religión, y, si el rango de la religión respecto a la filosofía es el que hemos dicho, entonces la teología estará en una relación de subordinación respecto a la filosofía, y esta relación estará mediada por la religión: pues esta busca, corrige y establece, mediante aquello que es conocido por todos en los principios de la opinión comúnmente admitidos, aquello que, en un primer momento, fue probado en la filosofía de un modo apodíctico, de manera que se establezca una enseñanza común para todos. En esto el teólogo se separa también del pueblo, y por eso se le considera miembro de la élite, no de la masa. Y conviene que se sepa que forma parte de la élite,

aunque en relación con la gente de esta religión solamente, mientras que la especialidad del filósofo se refiere a todos los hombres y a todas las naciones.[12]

[12] Abu Nasr al-Farabi, *El libro de las letras*, segunda parte, trad. de José Antonio Paredes Gandía.

Su punto de partida es el reconocimiento de la naturaleza social del hombre. «Imposible que el hombre obtenga la perfección para la que sus dotes naturales fueron creadas a no ser formando sociedades generales y muy variadas donde mutuamente se ayuden y se ocupen unos en favor de otros, de parte de lo que necesitan para vivir. Se asocian, pues, para así poder encontrar en la labor de todos lo que necesitan para que cada uno subsista y obtenga la perfección.» Diferencia a la naturaleza de la sociedad, pues aquella obra por necesidad, mientras que la vida social se basa en la libertad; las disposiciones, los hábitos y los actos de carácter social son, pues, voluntarios. Distingue dos tipos de sociedades, perfectas e imperfectas. Son sociedades perfectas el mundo, la nación y la ciudad, e imperfectas la aldea, el barrio, la calle y la casa. «El bien más excelente y soberano y la perfección más alta se obtienen ya en primer lugar en la ciudad, pero no en sociedades menores y más imperfectas.» Cabe destacar la importancia dada por nuestro filósofo a la ciudad en un período caracterizado por el desarrollo urbano y mercantil del mundo islámico, del que constituyen un modelo las grandes ciudades del medievo, Bagdad y Córdoba.

En su tipología de los estados distingue aquellos que son ignorantes (entre los cuales incluye los de la pura necesidad, la plutocra-

cia, los depravados que solo buscan el placer, la timocracia en la que se buscan los honores, la tiranía y el estado demagógico) de aquellos otros que llama «corrompidos» o «inmorales», cuyas doctrinas son excelentes, pero cuyas acciones son como las del estado ignorante.

En su pensamiento político tiene una importancia capital la figura del jefe de Estado. Usando una imagen procedente del cardiocentrismo aristotélico, afirma que este es en la sociedad como el corazón en el cuerpo humano. El jefe de Estado ideal debe reunir doce cualidades físicas, intelectuales y morales innatas. Sería al mismo tiempo *imam* o guía religioso, profeta-teólogo y filósofo. Como escribió el arabista T. J. De Boer, este gobernante primero «es Platón con las prendas del profeta Mahoma». En un plano más realista, al-Farabi propone el gobernante segundo, que, a semejanza de Platón, sería un filósofo. De no hallarse tampoco tal persona, indica como conveniente una dirección política colegiada inspirada en la filosofía, que mantenga la tradición sin perjuicio de introducir las reformas que aconsejen las circunstancias.

Un último aspecto que hay que considerar es la relación entre **política y religión**. Podemos calificar su propuesta de racionalista y conciliadora al mismo tiempo, porque, por un lado, defiende la filosofía como anterior a la religión en un plano lógico y cronológico, y, por otro, arguye que los hombres de religión deben convencerse de que el islam no rechaza la filosofía. En *El libro de las letras* (segunda parte) describió diversos tipos de religión y su relación con la filosofía. Su conclusión fue esta: «Es claro que en todo credo religioso que se enfrenta a la filosofía, el arte de la teología se opone también a la filosofía, y los teólogos a los filósofos, en la medida en que su religión es opuesta a la filosofía». En su *Libro de la religión* abre el camino a un entendimiento entre ambas sobre la base de un respeto a su mutuo ámbito de influencia.

> La religión consta de dos partes: definición de opiniones y valoración de acciones. [...] Toda religión cuya parte primera no proceda de las

Contra la violencia entre los individuos y entre los estados

Los estados tan solo son ignorantes y extraviados cuando sus creencias se apoyan en opiniones anticuadas corrompidas. Lo que nosotros vemos es que los seres de que podemos darnos cuenta o de que somos testigos, son entre sí contrarios unos a otros y que cada uno procura destruir a su contrario. [...] Estas y otras cosas semejantes son las que en los seres existentes estamos viendo y reconocemos. Dicen, según esto, que tal es la naturaleza de los seres y que ese es su natural innato. Lo que los cuerpos naturales hacen naturalmente, eso es lo que deben hacer los animales libres con su libre arbitrio y su voluntad y eso es lo que los dotados de reflexión deben hacer con sus reflexiones.

Del propio modo, creen que los estados deben luchar y pelear unos con otros entre sí. Cada hombre debe apropiarse todo el bien que hay, debe esforzarse en superar a los otros para sacar de ellos todo el bien que pueda serle útil. El más violento en vencer todo lo que le pone obstáculos, ese es el más feliz. De estas ideas derivan muchas otras en los estados de opiniones ignorantes. Algunos creen que entre los hombres no hay que buscar ni conexiones ni relaciones, sean estas naturales o voluntarias. Cada hombre debe considerar como imperfectos a todos los demás y cada uno debe singularizarse entre todos los demás. Dos hombres no deben asociarse sino forzados por la necesidad, ni juntarse uno con otro a no ser en cosas precisas. [...] Este es un enorme mal entre las opiniones sobre la humanidad.[13]

[13] Abu Nasr al-Farabi, *La ciudad ideal*, cap. 34, trad. Manuel Alonso.

opiniones que contienen lo que el hombre puede tener por cierto [...], esa es una religión extraviada. La religión virtuosa se asemeja a la filosofía. Pues así como la filosofía es teórica y práctica [...], así tam-

bién es la religión. [...] Por tanto, todas las leyes religiosas virtuosas caen bajo los universales de la filosofía práctica.[14]

En definitiva, para él la religión islámica no se opone a la filosofía, ya que el contenido de aquella, que va dirigido al pueblo, es un símil de esta. En su teoría de la sociedad islámica confluyen la metafísica, la política y la religión, dentro de una estructura jerarquizada característica del mundo medieval. Así como su contribución a la lógica fue la mejor acogida de su pensamiento en el medievo, en siglos posteriores, dentro y fuera del islam, la de mayor difusión e influencia ha sido su teoría política.

Después de al-Farabi, el islam oriental dio otro gran filósofo, **Avicena** (980-1037). Su línea de pensamiento es genéricamente aristotélica, aunque incluye elementos procedentes del neoplatonismo y del espiritualismo oriental. Destaca por su originalidad en metafísica: hizo historia su distinción entre ser necesario por sí/ser posible por sí y necesario por otro; la existencia es extrínseca a la esencia y viene dada libremente por Dios. En el tema del intelecto considera al intelecto agente extrínseco al hombre, en la línea transcendentalista propuesta por Alejandro de Afrodisia y apoyada por Plotino.

Contra la filosofía islámica reaccionó el teólogo persa **Algacel** (1050-1111), autor de la famosa obra *La incoherencia de los filósofos* (*Tahafut al-falasifa*). En su intento de disolver las razones de los filósofos y de invalidar las conclusiones apodícticas a que llegan en su discurso, subraya desde una posición escéptica los límites del conocimiento humano y el papel subordinado de la razón respecto a la profecía.

[14] *Libro de la religión*, trad. de R. Ramón Guerrero.

Pedro Abelardo: lógica y ética de un pensador crítico

Desde Oriente, favorecido por el contacto directo con el legado griego, la filosofía pasa al otro extremo del mundo conocido. Por eso, trataremos ahora de Pedro Abelardo, que se distingue por su dominio de la lógica y por su espíritu crítico, rasgos que, como veremos, caracterizarán a la escolástica tardía. Pero con anterioridad había echado a andar el pensamiento cristiano. En efecto, tras la patrística comenzó el lento desarrollo de la escolástica. En una fase inicial, dominaron sus pobres comienzos el enciclopedismo en el campo de la erudición (en el que sobresale san Isidoro de Sevilla con sus *Etimologías*), el agustinismo en teología y el neoplatonismo en filosofía.



Pintura donde se representa un encuentro entre Pedro Abelardo y Eloísa.

Después surgió un pensador de relieve, **Juan Escoto Eriúgena** (siglo IX, aunque carecemos de una cronología precisa), profesor en la es-

cuela palatina de la corte de Carlos el Calvo, traductor e introductor de las doctrinas místicas del Pseudo-Dionisio y autor de un libro sobre la naturaleza titulado *Periphyseon* o *De divisione naturae* (*Sobre la división de la naturaleza*), en el que se intentan conciliar la cosmovisión cristiana y la filosofía neoplatónica, y que puede considerarse la primera gran obra metafísica del medievo cristiano. Su destino fue desgraciado: condenado en el Concilio de París en 1210, el papa Honorio III ordenó la quema pública de esta obra. Según Escoto, la razón es necesaria para comprender la revelación: «Nadie entra al cielo sino a través de la filosofía». En caso de conflicto entre la autoridad y la razón, él se inclinaba por esta última; siempre una arriesgada elección, y más en los tiempos medios.

Otro filósofo destacado de la escolástica temprana es **Anselmo de Canterbury** (1033-1109). Nacido en Aosta (Italia), entra como monje en la abadía normanda de Bec, de la que llegará a ser abad, y acaba su carrera eclesiástica como arzobispo de Canterbury desde 1093 hasta su muerte. Con él, la dialéctica se reconcilia definitivamente con la ortodoxia. Su lema «Fides quaerens intellectum» («La fe en busca de la inteligencia») refleja bien el espíritu que domina una nueva época. Entre sus obras debemos señalar el *Monologion*, en que formula las pruebas *a posteriori* (es decir, de los efectos a las causas, o por experiencia) de la existencia de Dios, y el *Proslogion*, en que se intenta demostrar la existencia de Dios a partir de su propia idea como ser perfecto; es el llamado «argumento ontológico», de tan escasa aceptación en la escolástica como favorable acogida en el racionalismo europeo hasta Kant, cuya crítica fue demoledora. En un clima incipiente de debate, las demostraciones anselmianas son para él «razones necesarias» que no ponen en tela de juicio la Revelación, pero que buscan comprenderla con argumentos «invencibles».

Abelardo y Eloísa: erótica y pedagogía

Yo aborrecía el comercio grosero de las prostitutas. La preparación de mis clases no me permitía el placer de frecuentar a las mujeres de la nobleza, y tenía escasas relaciones con las de la burguesía. Pero la fortuna, acariciándome mientras me traicionaba, como suele decirse, encontró un medio muy seductor para facilitar mi caída: caí de mis alturas sublimes y la misericordia divina, al humillarme, supo vengarse de mi orgullo que había olvidado las gracias recibidas.

Había entonces en París una joven llamada Eloísa, sobrina de un tal canónigo Fulberto. Este, que la quería tiernamente, no había escatimado ningún esfuerzo para darle una educación refinada. Ella era bastante bonita y la extensión de su cultura la convertía en una mujer excepcional. Los conocimientos literarios son tan raros entre las personas de su sexo, que ella ejercía una irresistible atracción, y su fama ya era conocida en el reino. Yo la veía dotada de todos los encantos que atraen a los amantes. Pensé que me sería fácil establecer una relación con ella. [...]

Con este objetivo, me hice presentar a su tío por amigos comunes, que le propusieron tomarme en pensión. [...] Fulberto no solo era avaro; también estaba preocupado por facilitar el progreso de su sobrina en las artes literarias. Yo halagué esas dos pasiones y obtuve, sin esfuerzo, su consentimiento, realizando así mi deseo. [...]

¿Qué puedo agregar? Un mismo techo nos reunió; después, un mismo corazón. Bajo el pretexto de estudiar, nos entregamos enteramente al amor. Las lecciones nos proporcionaban esos *tête-a-tête* secretos que el amor anhela. Los libros permanecían abiertos, pero el amor, más que la lectura, era el tema de nuestros diálogos; intercambiábamos más besos que ideas sabias. Mis manos se dirigían con más frecuencia a sus senos que a los libros. El amor se buscaba en nuestros ojos, uno al otro, más veces que la atención se dirigía al texto. [...] Nuestro ardor conoció todas las fases del amor y experimentamos todos los refinamientos insólitos que la pasión imagina. Cuanto más nuevos eran para nosotros esos

placeres, con más fervor los prolongábamos, y no conocimos nunca el hastío.

Esta pasión voluptuosa me dominó por entero. Llegué a abandonar la filosofía y a descuidar mi escuela. Entregarme a mis cursos, dictar las lecciones, me provocaba un violento fastidio, y me inspiraba una fatiga intolerable: en efecto, yo consagraba mis noches al amor, mis días al estudio.[15]

[15] Pedro Abelardo, *Historia calamitatum. Carta de Abelardo a un amigo*, trad. de C. Peri-Rossi.

La vida azarosa de un intelectual medieval

Pedro Abelardo (1079-1142), mente aguda, espíritu inquieto, lógico innovador y maestro parisino sin rival, tuvo una vida agitada no exenta de sobresaltos, desde ser castrado como consecuencia de sus aventuras amorosas con su alumna Eloísa hasta ser condenado dos veces como hereje por la Iglesia católica. Profesor itinerante al comienzo de su carrera docente, se convirtió en el centro de la vida intelectual de París cuando, alejado de la escuela catedralicia de Notre-Dame, comenzó a enseñar en la montaña de Santa Genoveva, a la otra orilla del río. Los discípulos le adoraban, los adversarios le temían por su habilidad dialéctica y los guardianes de la fe lo acechaban para condenar sus atrevidas ideas teológicas.

Entre los pensadores de su época, los juicios sobre él eran contrapuestos, según su diversa perspectiva doctrinal. Así, el filósofo Juan de Salisbury lo elogia como «doctor ilustre digno de ser admirado por todos», y el famoso abad de Cluny Pedro el Venerable (que lo acogió en su abadía poco antes de su muerte, ya derrotado por la ortodoxia) llegó a compa-

rarle con los grandes filósofos griegos al llamarle «Sócrates de las Galias, supremo Platón de Occidente, nuestro Aristóteles». Por el contrario, el teólogo y místico san Bernardo –renovador de la orden cisterciense, abad de Clairvaux, impulsor de las Cruzadas e influyente consejero papal– le acusaba «de reírse de la fe de los simples y de injuriar a los Santos Padres», calificaba su *Teología* de un cúmulo de tonterías, calumnias impías y blasfemias, y acabó pidiéndole al papa Inocencio II que a Abelardo se le tapara la boca no con argumentos racionales sino con el látigo.

Hacia 1130 escribió su autobiografía, *Historia calamitatum* (*Historia de mis desgracias o infortunios*), un documento dramático y veraz que, por su calidad literaria y su sello personal, ha sido comparado a veces con las *Confesiones* de san Agustín y las de Rousseau. Resumamos con brevedad los principales datos de su biografía. De familia perteneciente a la pequeña nobleza, nació en un castillo de la Bretaña no lejos de Poitiers. Hacia 1090 estudia con Roscelino de Compiègne, considerado por algunos el primer nominalista medieval (volveremos más adelante al tema). En 1100 llega a París, donde aprende lógica con Guillermo de Champeaux, que mantenía una posición opuesta acerca de los universales al defender una interpretación realista de ellos. Dos años después comienza su etapa como profesor; se establece en distintas ciudades, como Melun o Corbeil, y finalmente en la escuela catedralicia de Notre-Dame de París. Deseoso de mejorar su formación para competir mejor en los debates de las escuelas, en 1113 comienza a estudiar teología con Anselmo de Laon. Pronto se sintió defraudado de esta enseñanza. En su característico estilo polémico, la crítica que hace de él en su autobiografía resulta demoledora:

> Debía [Anselmo de Laon] su reputación más a la rutina que a la inteligencia o a la memoria. Cuando se golpeaba a su puerta para consultarle acerca de una cuestión dudosa, se regresaba con más dudas aún.

> Era admirable, ciertamente, ante un auditorio mudo, pero se mostraba nulo cuando se le interrogaba. Tenía una gran facilidad de palabra, pero poca profundidad y ninguna lógica. El fuego que él encendía llenaba su casa de humo sin proporcionar ninguna luz.[16]

Después de una breve etapa como maestro en Notre-Dame, fundó su escuela en la montaña de Santa Genoveva, donde para enseñar no se necesitaba la autorización del obispo, es decir, la *licentia docendi.* Hacia 1115 inició su relación amorosa con Eloísa, a la que ya he aludido, y que marcaría su vida. Tres años más tarde, ingresó en el convento de Saint-Denis. Condenado en 1121 en el Concilio de Soisson por su libro sobre la Trinidad, su vida se volvió precaria. Apenas pudo sobrevivir enseñando a un grupo de discípulos. «Solo mi extrema pobreza me impulsó a abrir una escuela. No tenía fuerzas como para labrar la tierra y me daba vergüenza mendigar. Sin poder realizar trabajo manual alguno, tuve que recurrir al arte en el cual era un experto: me serví de la palabra.» En 1126 abandonó la enseñanza. El odio de sus adversarios no se detuvo, sin embargo, y así ocurrió que fue condenado de nuevo en 1141. En un intento de que el papa revocara esta condena por herejía, emprendió entonces viaje a Roma. Se detuvo en Cluny, donde fue protegido por el abad Pedro el Venerable. Allí conocerá la sentencia condenatoria del papa. Este golpe moral se unió a los problemas de salud. Trasladado cerca de Chalons, a un priorato dependiente de Cluny, moriría en abril de 1142, a la edad de sesenta y tres años. Su amada Eloísa solicitó ser enterrada junto a él. Ambos reposan desde el siglo XVIII en el célebre cementerio parisino de Père-Lachaise, donde yacen otros hijos ilustres de la cultura europea, como los dramaturgos Molière y Oscar Wilde, los novelistas Balzac y Proust,

[16] *Historia calamitatum*, trad. de C. Peri-Rossi.

los músicos Chopin y Rossini, y los poetas La Fontaine y Apollinaire. Merecido reconocimiento de la ciudad en la que brilló su genio.

Entre sus escritos merecen citarse estos: *Lógica*, *Dialéctica* (la más importante de tema lógico), *Ética*, *Teología del sumo bien* (sobre la Trinidad), *Teología cristiana*, *Introducción a la teología* (la más tardía y madura de tema teológico), *Sic et non* (*Pro y contra*), importante desde el punto de vista del método, y *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*.

El problema de los universales

La contribución filosófica más valiosa de Abelardo fue en el campo de la lógica, a veces también llamada por él dialéctica. Basó sus enseñanzas y sus escritos en el tema en estas siete obras: *Isagogé* o *Introducción* (a las *Categorías* de Aristóteles), de Porfirio, un filósofo neoplatónico del siglo III, *Sobre la interpretación* y *Categorías*, de Aristóteles, y *El libro de las divisiones*, *Tópicos*, *Sobre los silogismos categóricos* y *Sobre los silogismos hipotéticos*, de Boecio (hacia 480-525), un filósofo romano que fue la máxima autoridad medieval en lógica hasta el siglo XIII.

Para él, la lógica representa la garantía de verdad en el uso de la razón. Más que instrumental, su papel es directivo de las demás ciencias. En este contexto filosófico, y dentro de las polémicas suscitadas en su época por los maestros Roscelino y Guillermo de Champeaux, se plantea en los debates de las escuelas el llamado **problema de los universales**. Hagamos un poco de historia antes de fijar la posición de Abelardo al respecto.

El problema surge a propósito de los términos generales, como «hombre». ¿Tiene alguna existencia el concepto de «hombre» al margen de la

existencia del hombre concreto? El tema, aunque abstracto, no es baladí, pues la ciencia trata de lo general, lo universal. Para Aristóteles «toda realidad es individual», y llama universal «a lo que por naturaleza se predica de muchos». Si, pues, el universal no existe separadamente pero se predica de lo individual, como cuando decimos «Pedro es hombre», ¿qué existencia tendrá? Boecio afirma que la substancia es individual y que el universal es un concepto, pero no un concepto vacío sino formal.

Volvamos al siglo XII. Guillermo de Champeaux defiende una posición llamada «realista» (de *res*, «cosa»), según la cual existen esencias o substancias universales, por ejemplo la substancia «hombre», comunes a los individuos cuyas diferencias entre sí serían accidentales. Roscelino, por su parte, mantenía una posición llamada «nominalista» (de *nomen*, «nombre»), y pensaba que las especies y los géneros no existen fuera del sujeto individual, sino que solo son nombres, sonidos articulados.

Abelardo se distanció de ambas posiciones: los universales no son cosas ni tampoco meros nombres. El universal, para él, es lo que se puede predicar de muchos, y esta predicación tiene lugar en el lenguaje creado por los hombres. Lo que importa es la significación lingüística. Ni la cosa, *res*, ni la voz, *vox*, son universales. El universal es la palabra significativa, *sermo*. Los universales, por tanto, no pertenecen a una ciencia de lo real, de las substancias, sino a una ciencia del lenguaje, a la lógica, a la que llama de modo expresivo *scientia sermonicalis*, es decir, «ciencia del discurso».

De la ética de la intención al diálogo interreligioso

Pasemos ahora de la lógica a la filosofía moral. Abelardo escribió su *Ética, o Conócete a ti mismo* hacia 1128, cuando, retirado de la enseñanza en París, ejercía como abad en el lejano monasterio de San Gildas,

El diálogo cristiano con la filosofía

Cristiano: «Ninguna persona sensata prohibiría profundizar y discutir nuestra fe con argumentaciones racionales, ni razonablemente se satisfará con aquello que es incierto, sino impulsada por la razón. Cuando quiere asegurarse de alguna cosa de la que duda, la razón se vuelve razón argumentativa, y la verdad investigada es siempre más firme que la autoridad ostentada. Esto vale cualquiera que sea el argumento en cuestión, dado que de toda enseñanza, tanto escrita como oral, nacen controversias. En el sostenimiento de la fe no importa lo que está en la verdad de las cosas, sino la opinión a la que se puede dar lugar. La mayor parte de las cuestiones surge de las palabras de la misma autoridad, que han de ser examinadas antes que los contenidos a los que se refieren. Aunque esta investigación racional no arroje por resultado lo verdadero sino solo lo verosímil, no dejará ninguna duda y, por tanto, ninguna pregunta. En verdad, contigo [el filósofo] yo no deberé referirme tanto a la autoridad como a la razón, porque tú te basas sobre esta y reconoces menos la autoridad de la Escritura. Nadie puede ser refutado sino sobre aquello que ya ha admitido, ni puede ser convencido sino sobre la base de los argumentos que él mismo acepta. Esta es, pues, la manera de discutir contigo, distinta de aquella otra con la que nos confrontamos los cristianos».[17]

[17] Pedro Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, trad. de Silvia Magnavacca.

enclavado en la región de Bretaña. El tema que expone en él es la naturaleza del pecado. Estamos, pues, ante una obra de moral religiosa, aunque, como veremos, en ella se percibe el espíritu crítico abelardiano. Conviene tener en cuenta que hasta ese momento Aristóteles, y con él sus *Éticas*, era prácticamente desconocido en el Occidente cristiano,

pues de él solo se disponía de los dos tratados de lógica antes mencionados. No habían llegado aún las traducciones grecolatinas ni los comentarios de Averroes al *Corpus* aristotélico. La *Ética nicomáquea* fue traducida al latín hacia 1247 por Roberto Grosseteste, franciscano inglés y canciller de la Universidad de Oxford. Su primer comentarista fue Alberto Magno, y luego su discípulo Tomás de Aquino. Hasta la segunda mitad del siglo XIV, la principal obra ética de Aristóteles no fue incluida como libro de texto en las facultades de artes.

El pecado es concebido por él como un acto interior mediante el cual se consiente el mal. No es una substancia ni una existencia positiva, sino más bien una ausencia, la no realización de lo que Dios quiere. Esta definición negativa le lleva a distinguir el pecado del vicio, que consiste en la inclinación de la voluntad hacia las acciones malas; cuando esa inclinación es reprimida, el acto moral será meritorio. «Y así no es pecado desear una mujer sino consentir en tal deseo, ni es condenable la voluntad de acostarse con ella sino el consentimiento en tal voluntad» (*Ética*, cap. III, trad. A. Cappelletti). El pecado, en definitiva, es el libre consentimiento del mal; no consiste en la acción sino en la intención. Por eso calificamos su ética de intencional. Al final de su vida, repetirá la misma idea: «Las acciones se juzgan buenas o malas sobre la base de la intención que las anima; por sí mismas son indiferentes» (*Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*).

Si, pues, es la intención la que hace que un acto sea moral o no, ¿cuándo podemos calificarla de «buena»? La respuesta de Abelardo refleja bien su mentalidad cristiana medieval. «Una intención no debe llamarse, entonces, buena porque parezca buena, sino porque además es tal como parece, lo cual sucede cuando el hombre, al creer que agrada a Dios en aquello hacia lo que tiende, no se engaña en tal creencia» (*Ética*, cap. XII). Esta necesaria adecuación de la libre intención humana a la voluntad divina nos confirma que su ética es heterónoma

(es decir, que la norma moral es ajena al sujeto) y no autónoma, como en Aristóteles o, siglos después de Abelardo, en Kant.

Junto a su racionalismo moral, que tanto molestaba a los teólogos conservadores, encontramos en su ética una ruptura con el ascetismo y el puritanismo medievales. Para él, lo que no está prohibido no es pecado, e incluso mucho de lo antes prohibido puede dejar de serlo y, por consiguiente, no ser ya pecado. Ejemplos de lo primero, añade Abelardo, son los placeres sexuales y de la mesa, permitidos en el Paraíso terrenal, y ejemplo de lo segundo, la prohibición a los judíos de comer cerdo, abolida por el cristianismo. El intelectual crítico y vitalista vuelve a levantar cabeza en su soledad monacal: «Parece que más por autoridad que por razón se nos obliga a reconocer que el placer carnal constituye en sí mismo un pecado» (*Ética*, cap. III).

Me referiré ahora a uno de sus últimos escritos, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. En una visión nocturna encuentra a tres hombres de diferente fe pero que veneran a un único Dios. Constituye una obra literaria inacabada y de especial valor por su contenido simbólico: un diálogo entre la filosofía y las religiones monoteístas. Se trata de valorarlas desde un punto de vista imparcial y razonado. La ley natural como fuente de la religión y la razón como instrumento de búsqueda de la divinidad son los pilares sobre los que desarrolla el diálogo.

Entre los protagonistas del diálogo antes citado hay que advertir que el filósofo, de formación neoplatónica, integra a un musulmán en su figura. En esto cabe percibir la influencia de su protector, el abad Pedro el Venerable, que viajó a España para conocer directamente la cultura islámica y que favoreció la primera traducción del Corán al latín. Además, tenemos el testimonio del propio Abelardo, quien, angustiado por la persecución que sufría, pensó incluso en huir al mundo islámico:

> Dios sabe cuántas veces, sumido en la más profunda desesperación, pensé en abandonar los territorios de la cristiandad e ir a tierra de paganos [«ir con los sarracenos» en la traducción de Juan de Meung] para vivir allí en paz, mediante el pago de algún tributo, vivir como cristiano entre los enemigos de Cristo. Pensaba que ellos me recibirían mejor si me creían menos cristiano, atendiendo a las acusaciones de que era víctima.

En el diálogo reaparecen algunos de los temas teológicos y éticos ya planteados por él en obras anteriores. Así, por ejemplo, la concepción de Dios como Sumo Bien, su rechazo de la intolerancia, la diferencia entre la fe y la filosofía, la conveniencia de no olvidar que los debates teológicos tienen lugar en el terreno del lenguaje o la semejanza entre la religión cristiana y la filosofía griega. Su latente ecumenismo, su patente racionalismo y su cristianismo ilustrado brillan en este último escrito. La sutileza de su ingenio y el tesoro de su memoria, rico en conocimientos filosóficos y teológicos –que el filósofo alababa en él al comienzo del diálogo–, quedan aquí nuevamente de manifiesto. Como le escribiera Pedro el Venerable a Eloísa en su elogio póstumo, «con el pensamiento, con la palabra, con todo su comportamiento, meditaba, enseñaba y construía argumentos siempre divinos y siempre filosóficos».

Averroes, maestro de Occidente


Retrato de Averroes.

La cultura de al-Ándalus experimentó un extraordinario desarrollo a partir de sus modestos orígenes. Desde el siglo x brillan en la península Ibérica una pléyade de hombres de ciencia (matemáticos, médicos, astrónomos) y de letras (poetas, historiadores, filólogos) junto a los primeros filósofos, Ibn Masarra y al-Kirmani, ambos cordobeses, y el judío malagueño Ibn Gabirol. El siglo xi se distingue por la fecundidad de los científicos, y el siglo xii por sus importantes filósofos; la lechuza andalusí, como en Grecia, volvía a alzar el vuelo al atardecer. La herencia del islam oriental renace en el extremo occidental de Europa con tal creatividad que sería motivo de admiración no solo en el mundo islámico sino también en el cristiano.

Con Averroes culminó la filosofía en al-Ándalus, pero antes de él otros pensadores notables roturaron este campo. Señalemos entre estos a **Abenhazam de Córdoba** (994-1065), espíritu enciclopédico,

introductor de la lógica aristotélica en las argumentaciones jurídicas y teológicas, y autor de la primera obra andalusí de lógica que se ha conservado. Escribió también una joya de la literatura árabe, *El collar de la paloma*, famoso tratado sobre el amor, un tratado de ética, *La corrección de los caracteres*, y una innovadora historia comparada de las religiones, el *Fisal*.

Un avance importante en la consolidación de la filosofía en la península Ibérica lo representó el zaragozano **Avempace** (hacia 1080-1138). Dotado de una gran finura especulativa, fue el primero que en la Europa medieval comentó los escritos físicos y biológicos de Aristóteles, entre ellos la *Física* y *Sobre el alma*. En su obra más conocida, *El régimen del solitario*, ofrece una aguda reflexión sobre la organización social y política, así como sobre el papel desempeñado en ella por los sabios o intelectuales. Averroes lo admiraba, y los historiadores de la ciencia vierten grandes elogios sobre su figura. Sirva de ejemplo lo que escribió Ibn Abi Usaybia: «Era en las ciencias filosóficas el sabio eminente, sin rival en su época. [...] Es probable que no haya habido después de Abú Nasr al-Farabi filósofo como él». Además de filósofo, fue médico, redactó un libro de botánica, escribió un tratado sobre la melodía, compuso canciones y poemas (según el arabista Emilio García Gómez, fue uno de los primeros en emplear el *zéjel*), era amante de la música y tocaba de maravilla el laúd. El aire renacentista comenzaba a respirarse en el Sur.

Protector y amigo de Averroes fue el filósofo y médico granadino Abentofail (hacia 1110-1185). Su novela *Carta de Hayy ibn Yaqzan sobre los secretos de la sabiduría oriental*, conocida en Occidente por el título de su traducción latina, es decir, *El filósofo autodidacto*, es una de las obras de la literatura árabe más traducidas a otras lenguas. El protagonista nace por generación espontánea y es criado desde el principio por una gacela, verdadera madre para él. Sin huella de cul-

tura humana, sin religión, ajeno por completo a toda organización social y política, Hayy, solo en una isla, progresa en el dominio técnico y penetra en el conocimiento del mundo sensible y del cosmos, para finalmente captar la esencia del alma humana y alcanzar la contemplación mística de Dios. Lo más sorprendente de esta novela filosófica es la superioridad que se concede a la religiosidad interior del «buen salvaje» sobre las religiones positivas (Abentofail habla explícitamente en plural de «las religiones verdaderas»).

Por otra parte, brilló como médico en la corte del califa almohade Abú Yaqub, a quien le presentó un joven talento cordobés conocido más tarde en Occidente como Averroes. Al deseo del ilustrado califa, que creía conveniente difundir las obras de Aristóteles mediante unos comentarios que facilitaran su comprensión, añadió Abentofail su propio interés en esta ambiciosa empresa cultural animando a ello a su compatriota andalusí, ya que él mismo no podía debido a su avanzada edad y a las ocupaciones propias de su cargo. Esos comentarios de Averroes al *Corpus* aristotélico revolucionaron, como es sabido, el pensamiento medieval, sobre todo la escolástica latina, ya que la desaparición de al-Ándalus y la decadencia del mundo islámico provocaron que el racionalismo greco-árabe fructificara en las nacientes universidades de la Europa cristiana y más tarde en los círculos literarios renacentistas.

Un filósofo andalusí protagonista en la vida pública

Abú Walid Muhammad ibn Rusd, es decir, el **Averroes** de los latinos, nació en Córdoba en el año 1126 y murió en la ciudad magrebí de Marrakech en 1198. Descendía de una familia de juristas. Su abuelo fue juez mayor de Córdoba, cargo del que dimitió para dedicarse a

Las fuentes biográficas nos cuentan que desde su juventud únicamente dejó de estudiar dos noches, la de su boda y la de la muerte de su padre. «Vestía muy modestamente y era de carácter ardiente», añade una de ellas.

Sus **escritos** ocupan unos diez mil folios, algo que, no solo por la calidad sino también por la cantidad, resulta asombroso en quien estuvo toda su vida ocupado en graves tareas como juez en ejercicio, médico y consejero real. La mayor parte de su producción literaria fueron comentarios, entroncando así con una consolidada tradición medieval. Señalemos entre ellos los dedicados a Aristóteles (prácticamente todo el *Corpus* salvo la *Política*), Platón (*La República*), Porfirio (lógica), Galeno (medicina), Ptolomeo (astronomía), Temistio, al-Farabi, Avicena y Algacel (hizo historia su crítica al teólogo persa en el *Tahafut*). De sus escritos originales sobresalen por su novedad la imponente obra *Bidaya*, sobre los fundamentos del derecho islámico, su enciclopedia médica titulada *Kulliyyat* o *Libro de las generalidades de la medicina*, que fue utilizada como texto en algunas universidades europeas, y su intento de conciliación entre la Revelación y la filosofía contenido en el tratado *El discurso decisivo*.

Al parecer, su curiosidad intelectual no tuvo límites: desde la metafísica hasta la política, desde el derecho hasta la lógica, desde la psicología hasta la ética, desde la zoología hasta las matemáticas, desde la poesía hasta la astronomía, ningún campo del saber dejó de interesarle. La huella de su pensamiento ha sido extraordinaria, sorprendentemente más en Occidente que en Oriente, más en el mundo cristiano que en el islámico. Desde los grandes teólogos dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino hasta el Renacimiento, pasando por los llamados «averroístas latinos» (defensores de la autonomía de la filosofía y de la eternidad del mundo, condenados por la jerarquía eclesiástica), el racionalismo y el naturalismo que se expanden por Europa a partir del

La filosofía existirá siempre

Pues al ser la filosofía en cierto modo algo propio de los hombres, así como las clases de artesanía existen en modos propios de los hombres, se considera imposible que toda la tierra habitada abandone la filosofía, del mismo modo que hay que pensar que es imposible que abandone las artes naturales. En efecto, si alguna parte de aquella [la tierra habitada] careciera de ellas, es decir, de las artes, como, por ejemplo, el cuarto septentrional de la tierra, no carecerán de ellas los otros cuartos, pues ya se ha explicado que la población humana es posible tanto en la parte meridional como septentrional.

La filosofía, pues, quizá exista en todo tiempo en la mayor parte del sujeto, como el hombre existe por el hombre, y el caballo por el caballo. El intelecto especulativo es, según este modo, inengendrable e incorruptible. Y universalmente es así respecto del intelecto agente que crea los inteligibles, como respecto del intelecto receptivo que distingue. En efecto, del mismo modo que el intelecto agente nunca cesa de engendrar y de crear en sentido absoluto, aunque quede excluido de la generación algún sujeto, así sucede también con el intelecto que distingue.[19]

[19] Averroes, *Gran comentario al libro «Sobre el alma» de Aristóteles*, trad. de Andrés Martínez Lorca.

siglo XIII llevan su sello. El historiador de la ciencia Juan Vernet, estudioso poco dado a exageraciones, escribió sobre este punto: «Averroes es posiblemente el español que mayor influjo ha ejercido en todo lo largo de la historia sobre el pensamiento humano».

Por un aristotelismo integral

Averroes sentía una admiración profunda por Aristóteles. Su elogio al comienzo del *Gran comentario de la «Física»* lo refleja bien.

> Aristóteles es el más sabio de los griegos, fundador y culminador de la lógica, física y metafísica; y digo que las ha fundado, porque todas las obras que se han escrito con anterioridad a él sobre estas ciencias no merecen citarse, ya que han sido eclipsadas por el Maestro; y digo que las ha culminado porque ninguno de los que las han continuado hasta nuestros días, o sea, durante mil quinientos años, ni han agregado nada a sus escritos, ni han podido encontrar ningún error de gran importancia. Que todo esto haya podido reunirse en un solo hombre es algo auténticamente raro y milagroso; y por esta condición singular merece que se le llame más bien divino que humano y esta es la razón por la que le llamaron *divino* los antiguos.

Parece que estas palabras molestaron a algunos por considerarlas excesivas, solo fruto de la devoción y no de la reflexión crítica. Veamos de qué se trataba en el fondo esta vuelta al Aristóteles auténtico en lo que llamamos modernamente «aristotelismo integral».

Al recuperar a Aristóteles se recuperaba al mismo tiempo la ciencia griega en su máximo esplendor, desde la biología hasta la lógica y desde la teoría del lenguaje hasta la ética. Averroes asume las grandes líneas del pensamiento aristotélico, como, por ejemplo, en su metafísica basada en el concepto de «substancia», acerca de la cual escribe en su principal escrito ontológico: «No se dice que las cualidades existan absolutamente, ni tampoco los movimientos; se dice de ellos que "existen cualidades" y "existen movimientos", no que ellos existan

absolutamente, porque un movimiento es movimiento de algo y una cualidad es cualidad de algo, pero una substancia no es substancia de algo. Así, *lo que existe en realidad y absolutamente es la substancia; las otras categorías existen relativamente*».[20] Criticó al neoplatonismo incrustado en el aristotelismo de los filósofos del islam oriental. Para él, la teoría de la emanación «se reduce a puro cuento y a ideas con aún más escaso fundamento que las de los teólogos». Asimismo, fue el primero en advertir que la llamada *Teología* de Aristóteles no tenía nada que ver con él.

El filósofo cordobés no se dedicó a repetir, y en diferentes ocasiones se alejó del aristotelismo. Indiquemos algunos ejemplos: modificación parcial de la teoría del primer motor inmóvil (*Gran comentario de la «Metafísica»*); elaboración de una teología filosófica (*Tratado decisivo*); necesidad de crear una astronomía física y no matemática (*Gran comentario de la «Metafísica»*); reelaboración del concepto de materia, y modificaciones parciales de tema médico y astronómico.

En su contribución a una filosofía estricta separada de la religión criticó, a propósito de Platón, lo que llamaba «pensamiento abstracto»: «Quien es arrebatado por la dialéctica es llevado con frecuencia a creer en cosas extrañas y muy alejadas de la naturaleza de las cosas. La razón de ello es que el hombre busca un razonamiento persuasivo sin preocuparse de si corresponde o no con lo existente, y de este modo es inducido a falsas y artificiosas creencias».[21] Lejos de todo dogmatismo, el debate a fondo de los argumentos y la crítica constituían para Averroes una condición necesaria en la búsqueda del saber:

20 *Gran comentario de la «Metafísica», libro Lambda*, trad. al inglés de Charles Genequand; la cursiva es mía.
21 *Ibidem.*

El estudio de la filosofía es obligatorio en el islam

Infiérese de todo lo dicho que, si encontrásemos en los pueblos antiguos alguno que hubiera investigado y explicado la naturaleza de los seres conforme a las estrictas leyes de la lógica, deberíamos aplicarnos a estudiar las afirmaciones y tesis contenidas en sus libros, y si alguna de ellas estuviera conforme con la verdad real, aceptarla de sus manos, alegrarnos de haberla encontrado y estarles reconocidos por tal favor; en cambio, si alguna de sus tesis estuviera en pugna con la verdad, nos serviría de aviso y precaución para evitarla y para corregir a sus autores.

De esto resulta evidente que en nuestra religión es cosa obligatoria el estudio de los antiguos, puesto que la intención de ellos y su designio en sus libros es el designio mismo a que nos incita la Ley divina. Por consiguiente, quien prohíbe esa especulación al que es apto para el estudio especulativo, por reunir estas dos cualidades: natural sagacidad de espíritu, ortodoxia religiosa y moralidad elevada, aparta a los hombres de la puerta por donde la Ley divina los llama al conocimiento de Dios, que es la puerta de la especulación, que los conduce a su verdadero conocimiento, y eso indica suma ignorancia y alejamiento de Dios.

Ni aun el hecho de que alguno haya errado en esa especulación y haya tropezado, bien por la insuficiencia de sus facultades naturales, bien por mal orden en su investigación, o por dejarse llevar de la pasión, o porque no encontró maestro que le dirigiese, o por la reunión de todas estas causas, o por la mayoría de ellas, exige que prohibamos la especulación al que es apto para ella, pues el daño ese que por intervención de dichas causas puede resultar de la especulación filosófica no es cosa esencial a esta, sino accidental, y lo que por naturaleza y esencia es útil, no debe omitirse por la mera posibilidad de un daño que accidentalmente le sobreviene. [...]

Finalmente, el que prohíbe el estudio de los libros de filosofía a quien para ese estudio es apto, por razón de que se cree que con ese estudio

unos cuantos hombres abyectos se extraviaron, es semejante a quien prohíbe al sediento beber agua fresca y buena, hasta dejarle morir de sed, por razón de que bebiéndola se sofocaron algunos y se murieron, pues la muerte ocasionada por el agua en la sofocación es cosa accidental, mientras que la muerte producida por la sed es esencial y naturalmente necesaria. Lo que ocurre con esta ciencia es cosa que ocurre también en las demás ciencias o artes.[22]

[22] Averroes, *Fasl al-maqal* o *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, trad. de Manuel Alonso.

«Una investigación científica es completa solo cuando se han examinado previamente los argumentos dialécticos a favor y en contra, porque si uno no ha examinado algo críticamente, no conoce la extensión del conocimiento de aquello que ha adquirido tras ser ignorante de ello».[23]

Hacia la autonomía de la psicología

Aristóteles fue el primero que escribió un tratado de psicología, titulado *Sobre el alma* (*psykhé* en griego), y lo hizo desde una perspectiva naturalista. Toda explicación mítica o espiritualista que prescindiera de la corporeidad del ser humano, cuyas raíces se hunden de lleno en el reino animal, le parecía cháchara. Este es el marco teórico en el que Averroes reflexiona sobre el tema. El centro de su psicología lo constituye la noética o estudio del intelecto (*nous* en griego).

[23] *Ibidem.*

El filósofo griego distinguió dos intelectos, uno agente y otro pasivo. Esas dos funciones básicas de la mente humana, una creativa y otra receptiva, expresadas de modo casi telegráfico por Aristóteles, abrieron un nuevo horizonte en la ciencia griega y tuvieron un amplio eco en la filosofía islámica anterior a Averroes (sobre todo, en al-Farabi, Avicena y Avempace). A lo largo de más de treinta años, el filósofo cordobés se esforzó en desentrañar cómo pensamos e intentó demostrar cómo es posible que un ser humano concreto, ligado a un cuerpo y perecedero por naturaleza, pueda formular una verdad universal y eterna.

El proceso de elaboración del concepto, o sea, lo que los escolásticos cristianos llamaron el «problema de los universales», es abordado de forma novedosa por Averroes. En primer lugar, la génesis de la intelección arranca para él de la percepción sensible de los objetos individuales y culmina en el universal, que no existe fuera del alma sino que se obtiene a partir de la experiencia sensible. «Es evidente que nos vemos obligados en su obtención a sentir primero, a imaginar después, y solamente entonces podemos captar el universal. Y por eso, a quien le abandona uno cualquiera de los sentidos, le abandona un inteligible. Y se repite esta sensación una vez tras otra, hasta que salta en nosotros la chispa del universal», escribe en el *Compendio*.

En segundo lugar, existe una dialéctica interna en virtud de la cual «el universal únicamente tiene la existencia en cuanto que es universal por aquello que es particular». Pero, en última instancia, será el intelecto o entendimiento el que le proporcione la universalidad a una proposición que parte de las cosas sensibles. En su obra polémica *La incoherencia de la incoherencia* (*Tahafut*) formula una tesis que sorprende por su modernidad y que hoy podría suscribir cualquier científico: la ciencia necesita adecuarse a la realidad concreta y particular, pues ni basta la mera corrección formal, ni puede existir conocimiento directo de los universales.

La concepción del intelecto en Averroes es compleja, y sufrió diversos cambios a lo largo de su vida. Distinguió los siguientes tipos de intelecto: material, habitual, agente y adquirido. Más que de intelectos diferentes, habría que hablar con mayor rigor, y, desde nuestra perspectiva, de las sucesivas fases por las que atraviesa el entendimiento humano en la génesis del conocimiento. El intelecto será uno por el intelecto material, pero múltiple por las formas imaginativas ligadas a los sentidos; la ciencia, por tanto, es una en un sentido, y por eso tiene validez universal, y es múltiple en otro, o sea, en cuanto que son muchos los individuos que la poseen. Por otra parte, el filósofo andalusí se separó de los filósofos islámicos orientales, en especial de Avicena, al rechazar que el intelecto agente fuera una inteligencia separada de la que emanaban las formas sustanciales y al afirmar por primera vez en la Edad Media que el intelecto agente, causa eficiente y formal de nuestro conocimiento, es intrínseco al hombre, que «existe en nuestra alma».

Teoría ética, reformismo social y crítica política

El pensamiento ético de Averroes seguía el camino trazado por Aristóteles. Le dedicó un comentario medio o paráfrasis a la *Ética nicomáquea*, cuya traducción latina influyó profundamente en la escolástica. Por primera vez se asimilaba en el medievo cristiano una ética autónoma, es decir, en la que el propio hombre fijaba la norma moral al margen de los preceptos religiosos que le venían impuestos. Los efectos de esta recepción cristiana de una ética autónoma y de una psicología naturalista pueden calificarse de verdadera «revolución intelectual» del siglo XIII.

El concepto de «felicidad», *eudaimonía* en griego, es central en la ética aristotélica. Es un bien que elegimos por sí mismo. Casi todos

los hombres, comentaba Averroes, coinciden en nombrar a la felicidad como el más excelente y alto de todos los bienes, aunque disienten a la hora de definirla; unos dicen que es el placer, otros que las riquezas y unos terceros que los honores. El ser social que es el hombre aspira a la felicidad en una vida entera y viviendo en comunidad. Asumiendo la visión aristotélica de la felicidad, el filósofo cordobés considera que esta debe hallarse en nuestra mejor virtud, el intelecto, que es «la facultad divina o más divina» que podemos poseer. Por esto, la realización de la felicidad consistirá para él en una actividad de sabiduría y teoría o especulación a lo largo de toda la vida.

En resumen, la ética de Averroes es *eudaimonista* y se inserta en la filosofía mundana apuntada por Aristóteles al final de la *Ética nicomáquea*. La amistad, o sea, la *philía* aristotélica, es esencial para los individuos y para la sociedad en su conjunto. Por otra parte, hay una conexión entre la ética y la política, teniendo esta última la hegemonía por tratarse no del bien individual, sino del bien de la comunidad.

En su polémica con Algacel en el *Tahafut* tiene presente la moral popular de origen religioso. Los sabios deben seguir las mismas orientaciones morales que el pueblo y no olvidar ni despreciar las enseñanzas religiosas en que fueron educados. Es probable que su experiencia como hombre público y el rigorismo almohade subyazcan en esta actitud conservadora, que contradice su defensa de una religión filosófica para los sabios y una «vía media» para el pueblo, lejos de la fe del carbonero, como leemos en su *Tratado decisivo*.

Por desgracia, Averroes no tuvo acceso a la *Política* de Aristóteles. Este hueco obligado lo cubrió con su paráfrasis de *La República* de Platón. Fue la última obra que escribió, poco antes de su caída en desgracia, lo cual indica su interés por la política. Dejó de lado los mitos platónicos y, siempre que pudo, introdujo en su comentario las ideas de Aristóteles extraídas de la *Ética nicomáquea*, la *Metafísica* y el tratado *Sobre el alma*.

A semejanza de al-Farabi, reflexionó sobre el mundo social y político islámico a partir del diálogo platónico. Esta es la principal novedad de su comentario, del que, extrañamente, no se ha conservado el texto árabe. Su análisis de la evolución de los regímenes políticos en el mundo islámico es a la vez crítico y pesimista. Por una parte, se habría pasado de un gobierno que intentaba ser virtuoso a otro basado en «el culto a la fuerza y el poder»; los gobiernos aristocráticos se habrían transformado en oligárquicos para culminar en la tiranía, en la que «los poderosos junto con el rey tiranizan a las masas». Y, por otra, no habría que hacerse ilusiones acerca de la intervención de los filósofos en la vida pública. En «las sociedades actuales» se convierten en «solitarios» (término introducido por Avempace) al no encontrar quien escuche sus propuestas de reforma y progreso en la dirección del Estado.

Llama la atención su denuncia de la discriminación social de la mujer, algo impensable en la Edad Media e incluso, por desgracia, algunos siglos más tarde. Partiendo de una naturaleza humana común a hombres y mujeres, subraya su igual capacidad genérica, para concluir que «las mujeres deben compartir con los hombres todos los deberes de los ciudadanos». Ese alejamiento de las mujeres de la actividad económica y de la vida social sería una de las causas de la pobreza del pueblo.

Su proyecto político no fue utópico ni radical, sino reformista. He aquí algunos de sus aspectos: su crítica a la ocupación del poder político por los militares; la conveniencia de educar a la gente en vez de reprimirla a la hora de intentar mejorar la conducta de los ciudadanos, o la preferencia por una monarquía regida por un gobernante virtuoso bien dotado intelectualmente en lugar de por una democracia (el erudito egipcio A. Badawi veía en ello la influencia nefasta de Platón). El objetivo final del buen gobierno consistía para él en el logro

Crítica de la discriminación social de las mujeres

Sabemos que la mujer, en tanto que es semejante al varón, debe participar necesariamente del fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o menos. [...]Si la naturaleza del varón y de la mujer es la misma y toda constitución que es de un mismo tipo debe dirigirse a una concreta actividad social, resulta evidente que en dicha sociedad la mujer debe realizar las mismas labores que el varón, salvedad hecha de que son en general más débiles que él. Sin embargo, la mayor parte de las mujeres son más hábiles que los varones en actividades como el tejer, coser y otras artes, así como por su forma de organizar, tanto en el arte de la guerra como en el resto, y así se ha comprobado entre los habitantes del desierto y en la *ciudad de las mujeres*. Del mismo modo, cuando algunas mujeres han sido muy bien educadas y poseían disposiciones sobresalientes, no ha resultado imposible que lleguen a ser filósofos y gobernantes. [...]

Sin embargo, en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas solo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades, en la que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo y en tanto carecen de formación, no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como son el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir. Todo esto es evidente *per se*.[24]

---

[24] Averroes, *Exposición de la «República» de Platón*, trad. de Miguel Cruz Hernández.

de la cohesión social, *asabiyya*, fundada no en los lazos de sangre, es decir, en una estructura tribal, sino en una armonía entre las distintas clases sociales en la que debe prevalecer la búsqueda del bien público.

La política, como en el viejo Aristóteles, seguía manteniendo para él la hegemonía teórica y práctica, es decir, tanto en las ciencias morales como en las artes humanas. «En absoluto, solo un arte manda sobre todos los demás: el llamado arte político, como del mismo modo solo la facultad racional gobierna la realización concreta de las acciones del referido arte.»

Maimónides: emerge el judaísmo filosófico

No solo la cultura islámica alumbró a grandes figuras del pensamiento medieval, ya que lo mismo podemos decir de la tradición judía. Esta comunidad, en efecto, imprimió un sello propio a su obra especulativa, cuya influencia perduraría incluso en la escolástica.

Los judíos, asentados en la península Ibérica antes de la llegada de los musulmanes, fueron perseguidos por la monarquía visigoda. Gozaron de la tolerancia del emirato omeya –llegaron a tener sus propios jueces al margen de la jurisdicción general islámica– y fueron protegidos por el califa omeya Abderramán III, quien incluso nombró ministro al médico judío Hasday ibn Saprut. Por primera vez en Europa los judíos salieron del aislamiento; la cultura medieval pronto empezaría a recoger los frutos de esa liberación. Comenzó entonces un período de esplendor de la literatura hebrea posbíblica. La comunidad hispano-judía, es decir, sefardí, sobresalió en esos siglos por su contribución a la ciencia, a la filosofía y a la literatura.



Retrato del médico, judío y teólogo judío de Al-Andalus Mosé ben Maimón, conocido a partir del Renacimiento como Maimónides.

El judío malagueño **Ibn Gabirol** (1021-1058), de corta vida, mente aguda y fina pluma, se convierte en el iniciador de la filosofía en al-Ándalus con la primera obra filosófica de relieve, *La fuente de la vida*. En ella no encontramos ninguna referencia religiosa, algo sorprendente en la tradición judía medieval. Otras obras suyas son el poema filosófico *La corona real* y *El libro de los caracteres*, tratado ético basado en las teorías humorales de la medicina griega. La línea general de su metafísica es neoplatónica, aunque en el proceso emanatista introduce la voluntad divina que hace posible la creación del mundo. Como escritor destacó por su lirismo poético. Heinrich Heine lo calificó de «poeta entre los filósofos y filósofo entre los poetas».

El médico sefardí que triunfó en Egipto

Mosé ben Maimón, conocido desde el Renacimiento como **Maimónides**, nació en Córdoba en el año 1135. Su padre, Isaac ben Maimón, era juez o *dayyan* de un tribunal rabínico en su ciudad y había sido discípulo de Yosef ha-Leví ben Megas, último de los grandes maestros de la Academia Rabínica de Lucena, «la ciudad de los judíos», como la llama el geógrafo árabe al-Idrisi. En su casa debió de recibir las primeras enseñanzas en lengua hebrea y ciencias rabínicas. Inserto en el ambiente ilustrado de al-Ándalus, adquirió más tarde sólidos conocimientos en las «ciencias de los antiguos», o sea, la enciclopedia griega, especialmente en astronomía. La tradicional tolerancia de los omeyas se quebró con la llegada de los almohades, que plantearon a los no musulmanes el dilema de islamizarse o emigrar. Por tal motivo, la familia de Maimónides abandonó Córdoba hacia 1148. Al parecer viajaron por la Península y se instalaron provisionalmente en Almería, el principal puerto hispano. Comenzaba así su primer exilio, que acabaría años más tarde en Egipto. Nunca, sin embargo, dejó de sentirse andalusí, como manifiesta en sus cartas. En una de ellas escribió con modestia: «Yo soy el más pequeño de los estudiosos de al-Ándalus, cuya gloria decayó en el exilio».

Hacia 1160 su familia abandona España y se instala en Fez. Resulta extraño que huyendo de los almohades se refugiara en el corazón del Magreb, de donde procedía el nuevo poder político. Todo parece indicar que se islamizaron externamente. Ese mismo año escribió en árabe su *Epístola sobre la conversión forzada*, en defensa de los judíos conversos al islam debido a la persecución de que eran objeto.

En 1165, ante el empeoramiento de su situación en Fez, Maimónides y su familia embarcaron rumbo a Palestina, en Oriente Próximo. Tras unos meses en Acre se trasladaron a Egipto; allí residieron por

La vida diaria de Maimónides como médico de corte y popular

Yo resido en Fostat mientras que el rey vive en El Cairo: entre ambos lugares hay una distancia de dos jornadas permitidas en sábado [unos cinco kilómetros]. Mis deberes con el rey son muy pesados. Debo visitarle diariamente, temprano por la mañana, pero cuando se encuentra mal, o uno de sus hijos o una de sus concubinas cae enfermo, no me atrevo a salir de El Cairo sino que me veo obligado a permanecer la mayor parte del día en palacio. También ocurre a menudo que uno o dos de los funcionarios caen enfermos y yo he de atenderles durante todo el día. Así pues, lo normal es que me traslade diariamente a El Cairo por la mañana temprano y si no hay novedad, no regreso a Fostat hasta después del mediodía, muerto de hambre. Encuentro las salas de espera de mi casa llenas de gente, judíos y no judíos, importantes y no importantes, jueces e intendentes, amigos y enemigos, una variada multitud que espera el momento de mi regreso.

Desmonto de mi montura, me lavo las manos y me dirijo hacia mis pacientes y les ruego que tengan paciencia mientras tomo un ligero refrigerio, la única comida que hago en todo el día. Entonces voy a atender a mis pacientes, les escribo recetas y les doy instrucciones para sus dolencias. Los pacientes no dejan de entrar y salir hasta el anochecer y a veces, os lo aseguro solemnemente, hasta incluso dos horas después de anochecer. Hablo con ellos y les receto mientras estoy echado de puro cansancio. Y cuando cae la noche estoy tan extenuado que apenas si puedo hablar.

Consecuencia de todo ello es que ningún judío puede hablar ni entrevistarse conmigo excepto el sábado. Ese día toda la comunidad, o al menos la mayoría de sus miembros, viene a verme después del servicio de la mañana y entonces les aconsejo acerca de lo que han de hacer durante la semana entera; juntos estudiamos un poco, hasta el mediodía. Entonces se marchan. Algunos regresan y vuelven a estudiar conmigo

después de la oración de la tarde hasta el momento de la oración de la noche. Así transcurre una jornada mía.[25]

[25] Maimónides, «Carta a Samuel ibn Tibbon», en *Cartas y testamento de Maimónides (1138-1204)*, trad. de C. del Valle.

breve tiempo en Alejandría y de modo definitivo en Fostat, una vieja población junto a la que se construyó El Cairo. (Después fue absorbida por esta, y de ahí la denominación de Fostat como El Cairo antiguo.) En una primera etapa se dedicó al estudio, mientras la economía familiar se sustentaba en el negocio de piedras preciosas de su hermano David. Por desgracia, en 1173 el barco en el que este navegaba naufragó, él se ahogó y se perdieron las riquezas que llevaba consigo. Ante esta situación imprevista, Maimónides se vio obligado a ejercer una profesión; eligió la de médico, en la que alcanzaría una fama inmensa y una prestigiosa posición ejerciendo como tal en la corte de Saladino.

En 1177 fue nombrado *naguid* o jefe de la comunidad judía de Fostat (de hecho, de los judíos de Egipto). A pesar de su intenso trabajo profesional, realizado tanto en la corte como en la popular consulta que tenía en su casa, y de dedicar los sábados al asesoramiento de la comunidad judía, Maimónides supo arañar el tiempo para escribir importantes obras filosóficas, científicas y rabínicas. Agotado y debilitado, postrado en la cama durante un año, murió en diciembre de 1204. Tal como había deseado, fue enterrado en la ciudad palestina de Tiberíades.

Sus primeras obras, escritas en 1158, fueron *Sobre el arte de la lógica*, influida por al-Farabi, y el *Tratado sobre el calendario judío*, de tema astronómico. Tardó diez años en la redacción de una de sus grandes obras rabínicas, *Misné Torá* (*La Segunda Ley*). Su principal escrito de

tema filosófico-teológico es *Guía de perplejos*, concluido en 1190, traducido al latín por un autor anónimo en el siglo XIII bajo el título *Dux neutrorum* y más tarde, en el siglo XVI, por Agostino Giustiniani. Entre 1170 y 1190 dio a conocer diversos tratados médicos, como *Sobre el asma*, *Guía de la buena salud* y *Sobre los venenos*, también traducidos al latín. Escribió en árabe todas sus obras de contenido filosófico y científico e incluso alguna de tema rabínico, como el *Luminar*, y todas sus cartas (algunas de ellas de especial interés, como la *Epístola del Yemen* y la *Carta sobre la astrología*).

Los límites del aristotelismo

Maimónides rechazó las doctrinas de los teólogos islámicos porque le parecían inconsistentes, y de los neoplatónicos sefardíes descalificó rotundamente a uno (Isaac Israelí) y silenció por completo a otro (Ibn Gabirol). Conocedor de la filosofía aristotélica ya en su juventud (en *Guía de perplejos*, II, 9, nos dice que recibió lecciones de un discípulo de Avempace), tenía en alta estima al maestro griego. «Los libros de Aristóteles son las raíces y los fundamentos para todos los libros actuales de ciencia. Su opinión es lo mejor del conocimiento humano, a excepción de aquel que recibe la inspiración divina hasta conseguir el grado de la profecía que es el grado superior» («Carta a Samuel ibn Tibbon»). Aunque no conoció personalmente a Averroes, elogió sus comentarios, que recibió en Fostat: «En este período de tiempo me ha llegado todo cuanto escribió Averroes sobre los libros de Aristóteles, excepto *Del sentido y lo sensible*. Me parece que ha acertado» («Carta a Yosef bar Yehudá»).

Su pensamiento se asienta sobre la filosofía de Aristóteles, pero se distancia de ella en todo cuanto se opone a su religiosidad judía. Podemos hablar, pues, de un aristotelismo instrumental en Maimónides. Así, dice

no oponerse a nada de lo que él demostró; simplemente, no acepta lo que le parecen meras hipótesis. Por eso, considera correctas las teorías aristotélicas acerca del mundo sublunar, aunque equivocadas respecto del orden cósmico superior. «Convenimos con Aristóteles en la mitad de su teoría, admitiendo que el cosmos es eviterno [o sea, que ha comenzado en el tiempo pero no tendrá fin] y perdurará con la naturaleza [...], pero tuvo un inicio y nada existía al principio sino Dios» (*Guía de perplejos*).

El pensador sefardí subraya en varias ocasiones la existencia de dos grandes campos de conocimiento: el de la *filosofía*, específicamente humano y sometido al ejercicio de la razón, y el de la *religión*, superior a aquella, basado en la profecía y cuyo objetivo consiste en «el conocimiento de Dios, que es la verdadera ciencia». Fue consciente de la radical diferencia entre la concepción bíblica del mundo y la cosmovisión racionalista y naturalista de Aristóteles, ajena a cualquier religión. Frente a los filósofos o sabios, él se situaba en otro nivel («nosotros, los adictos a la Torá», «nosotros, hombres religiosos»), y cuando su discípulo predilecto, Yosef ibn Aknin, lo colocó junto a Averroes como compañeros en el trabajo intelectual, replicó airado que no había reflexión en sus pensamientos, pues «no distinguiste entre el sagrado (Maimónides) y el profano (Averroes)».

Podemos resumir las discrepancias con Aristóteles en los siguientes puntos:

- *Concepto de creación*. Para un griego resultaba impensable la idea de creación absoluta. Para un judío era una creencia irrenunciable. Como reconoce que filosóficamente no se puede demostrar la creación *ex nihilo* («de la nada»), se conforma con que la aceptemos como más probable que la teoría aristotélica de la eternidad del mundo.
- *Temporalidad del mundo*. Aunque del concepto de «creación» no se deduce necesariamente la temporalidad o eternidad del

Crítica a la teoría de la eternidad del mundo

En Aristóteles no hay una demostración de la eternidad del mundo de conformidad con su opinión, ni se equivoca al respecto; quiero decir que él sabe que no intenta una probanza sobre el particular, ni los argumentos y pruebas por él alegados pasan de ser simples ocurrencias mentales, a las que más se inclina el alma. Son ciertamente, como sostiene el susodicho Alejandro [de Afrodisia], las que menos dudas ofrecen; pero no cabe pensar que Aristóteles considerara como auténticas demostraciones tales razonamientos, dado que él mismo fue quien enseñó a la humanidad los métodos, reglas y requisitos propios de toda demostración. A ello me ha movido el hecho de que los modernos partidarios de Aristóteles pretenden de este que formuló una demostración de la eternidad del mundo. La mayoría de los filosofantes sigue a Aristóteles como su autoridad en este punto, convencidos de que todo cuanto él dijo es, sin duda alguna, demostración perentoria, y hasta les parece absurdo discrepar de él o que algo se le haya podido ocultar o que en algo errara. Por tal motivo me pareció debía proceder con ellos conforme a su propia sentencia y probarles que el propio Aristóteles no tiene la pretensión de haber formulado una demostración en esta cuestión. Así, por ejemplo, dice en su *Acroasis* [*Física*]: «Todos los físicos que nos han precedido creyeron que el movimiento no está sujeto a generación y corrupción, exceptuado Platón, el cual opinaba que nace y muere, al igual que el cielo, el cual, según él, está sujeto a ese proceso». Tales son sus palabras. Está claro, por consiguiente, que si esta cuestión se hubiese probado con demostraciones rigurosas, no habría necesitado Aristóteles confirmarla con la opinión concordante de los físicos anteriores, ni formular los asertos que en ese lugar estampa para evidenciar el absurdo de quienes le contradicen y vilipendiar su opinión. Porque desde el momento en que una cosa ha quedado demostrada, su veracidad no se aumenta ni se robustece su certidumbre mediante el unánime asentimiento de los sabios

al respecto; y, por otra parte, su verdad no disminuiría, ni su certeza decrecería por la discrepancia de todos los humanos. [...]

A mí no me cabe duda que cuantas opiniones planteó Aristóteles sobre estas materias –me refiero a la eternidad del cosmos, causas de los diversos movimientos de las esferas y del orden de las Inteligencias–, todo eso no es susceptible de una demostración, ni pensó jamás Aristóteles que tales razonamientos constituyeran una probatura, sino que, al contrario, como él mismo atestigua, los métodos para encontrar pruebas acerca de estas cosas nos son inabordables, y no disponemos de un principio como punto de partida para una demostración.[26]

[26] Maimónides, *Guía de perplejos*, segunda parte, cap. 15, trad. de David Gonzalo Maeso.

universo, Maimónides defiende esta tesis para evitar que la creación sea considerada necesaria. «Todo cuanto existe obedece a un designio y no a la necesidad.»

- *Providencia divina.* Admite la idea de «providencia», ausente en Aristóteles, como una consecuencia lógica de la omnisciencia divina. «Él todo lo sabe y nada absolutamente se le oculta.» Esta providencia solo es particular respecto de los individuos de nuestra especie.

- *Proceso de emanación e inteligencias separadas.* Por influencia neoplatónica, Maimónides afirma que «el mundo proviene de una emanación del Creador». Al intentar explicar el movimiento de los cuerpos celestes, modifica ampliamente el libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles: transforma los motores inmóviles aristotélicos que movían las esferas en inteligencias separadas o ángeles, y reduce el número de aquellas de

cincuenta, según él, a diez (la esfera celeste, la de las estrellas fijas, la de los siete planetas y la del intelecto agente). La emanación se inicia en Dios, fluye después a través de las inteligencias separadas y culmina en el intelecto agente.

Sobre la ciencia divina

Lo que a nosotros se nos alcanza solamente es por la contemplación de los seres, por lo cual nuestro conocimiento no se proyecta sobre el futuro ni lo infinito, y se multiplica conforme a las cosas que llegamos a conocer. Respecto a Dios no ocurre lo mismo; quiero decir, que su conocimiento de las cosas no se deriva de ellas, de manera que se produzca multiplicidad o renovación, sino que dependen de su ciencia, que es anterior, y las dispuso tal como son, sea como entes separados de la materia, sea como individuos dotados de materia y permanentes, o bien como seres dotados de materia, individualmente variables, pero que siguen un orden incorruptible e inmutable, y por esta razón no se da en él multiplicidad de ciencia, ni renovación o alteración de conocimientos, puesto que él, conociendo la verdadera realidad de su propia inmutable esencia, conoce la totalidad de aquello que necesariamente deriva de sus actos. Empeñarnos en conocer cómo es esto equivaldría a pretender ser nosotros él, y nuestra percepción, la suya. Todo aquel que sinceramente inquiere la verdad debe creer que nada absolutamente le es desconocido a él, sino que, bien al contrario, todo está patente a su ciencia, que es su esencia, pero entender tal clase de percepción es del todo imposible para nosotros. Si supiéramos cómo es, estaríamos en posesión de un intelecto que capacitara para la misma; pero eso es cosa que en ningún ser se da, fuera de él mismo, y constituye la propia divina esencia.[27]

[27] Maimónides, *Guía de perplejos*, tercera parte, cap. 21, trad. de David Gonzalo Maeso.

Con la idea de «límite» concluye su teoría del conocimiento. Reconoce de modo explícito que «la humana inteligencia tiene un límite infranqueable». En un pasaje de especial relevancia escribe: «Respecto al mundo celeste, el hombre nada alcanza, salvo esa exigua dosis matemática que ves [la astronomía]. Diré en términos poéticos: "Los cielos son cielos para Yahvé, pero la tierra se la dio a los hijos de los hombres". [...] Fatigar las mentes con cuestiones que exceden su capacidad implica una falta de sindéresis y una especie de locura» (*Guía de perplejos*).

Hermenéutica del texto bíblico y profecía

Su magna obra *Guía de perplejos* está dirigida a quien, teniendo espíritu religioso y conociendo las ciencias filosóficas, se encuentra perplejo a la hora de interpretar la Torá o Ley judía (fundamentalmente la Biblia hebrea, pero también la Ley oral compilada posteriormente en la Misná). En la introducción Maimónides esboza el contenido del libro y el método que va a seguir. Se trata ante todo de establecer una nueva hermenéutica basada en el concepto de *tawil* o «interpretación alegórica». Se opone, pues, a una interpretación literal. «Has de saber que la clave para entender todo cuanto dijeron los Profetas y su conocimiento verdadero estriba en la interpretación de las alegorías y su significación, y la semántica de sus expresiones.» Incluso aplica este criterio en las traducciones: «¿No veis que algunos versos de la Torá no pueden interpretarse literalmente? Conociendo pues por la razón, con pruebas de que la sentencia no puede ser entendida literalmente, el traductor ha de traducir con un sentido que sea aceptable para la razón. En ningún caso el hombre ha de arrojar tras él a la razón, porque los ojos están delante, no detrás» (*Carta de la astrología*, trad. de Carlos del Valle).

Así pues, distingue dos sentidos en el texto, uno externo, aceptado habitualmente por el lector ignorante, y otro interno y más profundo. Hay que ir más allá de la exterioridad del escrito si queremos avanzar en su comprensión. Dentro de la alegoría diferencia la referente a una palabra de la referente al conjunto de un pasaje, por ejemplo, una parábola o narración. A lo largo de los treinta primeros capítulos de la primera parte de la *Guía*, Maimónides desarrolla una espléndida exégesis bíblica en la que da muestras de su dominio lingüístico y de su enciclopédica formación rabínica. El obstáculo principal que hay que superar es la tendencia presente en el lenguaje bíblico a una concepción antropomórfica de la divinidad, como cuando en la Biblia se lee que «Dios vio», lo que podría llevar a imaginar que Dios tiene ojos. El origen de este equívoco se deriva para él del hecho de que la Torá está dirigida a las masas y, por consiguiente, «habla en el lenguaje de los seres humanos». En unos casos la confusión procede del lenguaje común, como en el ejemplo anterior acerca de la visión de Dios. En otros, la equivocidad de los términos solo puede eliminarse buscando el sentido de su etimología.

En cuanto a las parábolas, ofrece varios ejemplos de ellas en la *Guía*. Lo novedoso de su hermenéutica es la lectura filosófica que hace de ellas, como, por ejemplo, el relato de la creación (para él más una cosmología que una cosmogonía), la creación del hombre y el paraíso terrenal (su contenido no sería una narración histórica sino una antropología filosófica), el sueño de Jacob (una contemplación del mundo físico), la visión del carro de Ezequiel (una percepción del mundo celeste y del mundo sublunar) o el libro de Job (una consideración de la providencia y del problema del mal).

Partiendo de esta innovadora hermenéutica que concilia razón y creencia, dejando libre de contradicción y de absurdos el texto bíblico, recomienda un esfuerzo personal sostenido en busca de una interpretación correcta.

> Quien conoce la lengua sabe que un enigma son palabras cuya intención está en su interior, no en su exterior. [...] Puesto que las palabras de todos los sabios tratan de cosas excelsas, que son su verdadero objetivo, solamente se expresan en forma de enigmas y de parábolas. [...] En cuanto a los libros revelados, los mismos sabios interpretan sus textos y extraen su sentido profundo de su sentido aparente, considerándolos símiles, tal como son. [...] Cuando encuentres alguna frase de los sabios que la inteligencia rechaza, detente en ella, debes saber que es un enigma o una parábola, pásate la noche en vela, pensando en su interpretación hasta encontrar la vía verdadera y la opinión correcta.[28]

Más allá de la filosofía, para Maimónides está la profecía. Se trataría de la única posibilidad de superar el límite del conocimiento humano a que aludíamos antes. Su concepción la expone en los capítulos 32-48 de la segunda parte de la *Guía*, que resumiré a continuación. La define así: «La profecía es una emanación de Dios mediante el intelecto activo sobre la facultad racional en primer término, y seguidamente sobre la [facultad] imaginativa, y constituye el más alto grado del hombre y el ápice de la percepción asequible a su especie» (cap. 36). Son necesarias estas tres condiciones para la profecía: la perfección de la razón mediante el estudio, la perfección de la facultad imaginativa (en la psicología aristotélica, la imaginación procede de las sensaciones y es el paso previo para la acción del intelecto) y la perfección ética mediante el alejamiento de los placeres corporales. Para él, no basta con poseer las tres perfecciones para ser profeta (atribuye esta posición a los filósofos), ni tampoco Dios la concede a quien le place (opinión vulgar), sino que «depende de la voluntad divina» siempre que el hombre haya alcanzado las anteriores virtudes intelectuales y

[28] *Luminar.*

morales (posición judía que él defiende). «Dios hace profetas a quien y cuando quiere, con tal que sea hombre sumamente perfecto y superior» (cap. 32).

Hay que subrayar de lo anterior que la emanación divina no es directa, sino mediante el intelecto activo o agente. Según sea esta completa o no, se dan para él estos diversos tipos humanos: si la emanación se reduce a la facultad racional, surge «la clase de los sabios especulativos»; si recae solo sobre la facultad imaginativa, tendremos, además de los «estadistas y legisladores», una variada gama de «adivinos, agoreros, forjadores de sueños verdaderos y milagreros». Únicamente se dará la clase de los profetas cuando la emanación haya sido completa.

El pensamiento maimonidiano se fundamenta en la existencia de un Dios único, creador del universo y de cuanto en él existe. Para demostrar su existencia en el plano filosófico, reelaboró cuatro pruebas de fuentes peripatéticas: sobre el movimiento (1.ª), sobre la composición de los elementos (2.ª), sobre lo necesario y lo contingente (3.ª), y sobre la potencia y el acto (4.ª). Un argumento de especial valor lo toma de la Biblia, cuando en la escena de la zarza ardiente Yahvé le responde a Moisés acerca de su nombre: «Yo soy el que soy». En la identidad entre esencia y existencia radicaría la fuerza de este singular argumento *a priori*.

Pero Dios es incognoscible para el ser humano, por cuanto desborda la capacidad de nuestro conocimiento, es indefinible porque no es posible aprehender su esencia y no tiene atributos positivos, y es inefable porque el lenguaje humano no puede expresarlo. Conocemos a Dios en lo que no es e ignoramos lo que verdaderamente sea. La tarea que está a nuestro alcance según Maimónides es más modesta, una teología negativa, tan fecunda en la mística. «La percepción de Dios está velada y es inaccesible por su naturaleza», escribió en una de sus cartas.

Tomás de Aquino: la madurez de la escolástica

El introductor del racionalismo y naturalismo aristotélicos en la escolástica fue el teólogo y filósofo alemán **Alberto Magno** (hacia 1200-1280). Como escribió el medievalista francés Étienne Gilson, «la adopción del peripatetismo por los teólogos fue una verdadera revolución en la historia del pensamiento occidental». Enseñó en Colonia, donde tuvo como alumno a Tomás de Aquino, y en París, ciudad en la que alcanzó gran fama, como reconocieron incluso sus adversarios.



Carlo Crivelli retrató así a Tomás de Aquino en el siglo xv.

La muchedumbre de estudiosos y muchos considerados entre los más sabios y entre los mejores (aunque yo creo que se equivocan) piensan que a los latinos se les ha dado ya una filosofía completa y escrita en latín. Es la divulgada

en mi tiempo en París: quien la ha escrito [Alberto Magno] es llamado *auctor* [«autor» de una obra original] y citado en las escuelas igual que se cita a Aristóteles, Avicena y Averroes. Todavía vivo, ha alcanzado ya una autoridad que ninguno ha obtenido jamás en su enseñanza.[29]

Escribió una amplísima obra (38 volúmenes en la edición de A. Borgnet), en la que se integran sus comentarios a la mayoría de los escritos de Aristóteles. Prestó también atención a las ciencias de la naturaleza, sobre todo la biología, y consideró la experiencia como criterio de verdad en el estudio de lo particular y contingente. Fue el introductor en la Europa cristiana de la ética y de la política aristotélicas. Su comentario a la *Política* concluye con esta severa crítica a los detractores del aristotelismo, a los que acusa de pereza mental:

Y lo digo por ciertos perezosos quienes, buscando el consuelo de su inercia, lo único que buscan en los escritos es algo que reprender. Y de tal manera son torpes en su pereza –para que no parezca que son ellos solos los perezosos–, que buscan echar una mancha aun sobre los escogidos. Esos tales mataron a Sócrates; hicieron huir a Platón de Atenas a la Academia; maquinando contra Aristóteles también, le obligaron a exiliarse. [...] En la comunicación del estudio son como el hígado en el cuerpo, pues en todo cuerpo hay un humor, que es la hiel, que evaporándose amarga todo el cuerpo. Así también siempre hay en el estudio ciertos varones amarguísimos y aheleados que a todos los demás convierten en amargura, y no les dejan buscar la verdad en la dulzura de la sociedad.[30]

[29] Roger Bacon, *Opus tertium*.
[30] *Opera omnia*, t. VIII.

Trayectoria vital de «el buey mudo»

Antes de que descollara como maestro en París, de que escribiera la *Suma teológica* y de que comentara con finura el *Corpus* aristotélico, sus compañeros de estudio se burlaban de él por su carácter retraído y silencioso apodándole «el buey mudo». Parecía como tonto, abrumado quizá por los estudios teológicos que cursaba. Pero tras constatar la calidad de sus apuntes y el talento que mostraba en los debates, su maestro, Alberto Magno, contradijo la opinión de sus alumnos y entrevió su futura fama: «Llamáis a este "el buey mudo"; pero yo os aseguro que este "buey" dará tales mugidos con su ciencia que resonarán en el mundo entero». Provenía del sur de Italia, de la provincia de Nápoles, y se llamaba **Tomás de Aquino.**

Nació en el año 1225 en el castillo de Roccasecca. Sus padres pertenecían a la nobleza italiana; la madre era de origen normando y el padre, de origen lombardo. Sus hermanos, siguiendo la tradición familiar, fueron guerreros y caballeros. Él, que era el menor de los varones, fue enviado a los cinco años al famoso monasterio benedictino de Montecassino con la intención de que alcanzara en su día el cargo de abad, como lo era entonces su tío Landolfo Sinibaldi. Allí vivió nueve años, recibió una sólida formación religiosa y aprendió gramática, poesía y música. En 1239 se marchó a Nápoles, donde cursó estudios en la recién fundada universidad, dependiente del emperador Federico II y no de la jerarquía eclesiástica (una anomalía en la época). Debido al interés del emperador por la cultura árabe, como ponía de manifiesto su protección de los traductores, entre ellos Miguel Escoto, comenzaron a circular en aquellas aulas los libros de filosofía islámica. Concluyó su formación de modo excelente, en el Estudio General de Colonia (Alemania), dirigido por Alberto Magno, del que llegaría a ser el discípulo preferido.

Marcó su destino personal el ingreso en la nueva Orden de Predicadores (dominicos) en 1244, a espaldas de su familia. Por este motivo tuvo lugar un dramático episodio que puede resumirse así: huido secretamente de Nápoles con otros frailes, es secuestrado por orden materna camino de Bolonia y llevado detenido al castillo de Roccasecca, de donde se escaparía unos meses más tarde descolgándose por una ventana. A partir de entonces proseguiría su camino como estudioso dominico, pero más adelante otros dos encontronazos con las ambiciones maternas confirmarían su determinación y la firme voluntad de rechazar cargo eclesiástico alguno para, como simple fraile, dedicarse solamente al estudio y la enseñanza. El papa Inocencio IV le ofreció el cargo de abad de Montecassino, y años después el papa Clemente IV quiso nombrarlo arzobispo de Nápoles; en contra de los deseos de su madre, Teodora, que deseaba mejorar el estado de su señorío mediante los beneficios económicos que traían consigo dichas dignidades, fray Tomás rechazó ambos nombramientos.

Una vez finalizados sus estudios en Colonia y por recomendación de su maestro, Tomás de Aquino comienza en París una brillante carrera docente en el Estudio General, primero como lector (1252-1255) y más tarde como maestro de teología (1256-1259). Es llamado posteriormente a la corte pontificia, donde ejerce como teólogo consultor del papa y profesor (1259-1268). Ante las dificultades existentes en el Estudio General de París por los enfrentamientos entre los maestros seculares (sacerdotes dependientes de los obispos respectivos y que no estaban obligados por los triples votos de pobreza, obediencia y castidad) y los maestros mendicantes (franciscanos y dominicos), así como por los conflictos doctrinales surgidos entre la Facultad de Artes y la de Teología con la irrupción del averroísmo latino, el general de la orden lo envió de nuevo allí, donde permaneció unos años (1269-1272), en medio de un clima enrarecido. Su último destino como pro-

fesor fue Nápoles, adonde fue llamado como regente del recién creado Estudio General de Teología. Débil de salud, continuó dando clase y escribiendo hasta comienzos de diciembre de 1273, cuando se negó a seguir dictando a sus amanuenses y, presionado por sus compañeros de orden, confesó: «Me parece paja todo cuanto he escrito». Obediente hasta el final, se dirigió a Francia para asistir al Concilio de Lyon, del que había sido nombrado teólogo consultor. Murió el 7 de marzo de 1274 en el monasterio cisterciense de Fossanova, al sur de Roma. Tenía cuarenta y nueve años de edad.

Dejó una obra imponente: comentarios bíblicos y a Aristóteles, cuestiones disputadas, cuestiones *de Quolibet* («de tema libre») y más de cuarenta opúsculos de tema diverso. Destacan entre sus escritos las dos sumas, la *Suma contra gentiles* y la *Suma teológica*; la primera es de carácter apologético y en ella critica «los errores de los infieles», entre los cuales hay que incluir a los musulmanes, judíos y filósofos, mientras que la segunda contiene el estudio de la religión cristiana considerada en sí misma (Dios Uno y Trino, Dios como principio eficiente, el fin último del hombre, los actos humanos, las virtudes generales y específicas, Cristo, camino hacia Dios y los sacramentos). En la edición de Parma sus escritos ocupan veinticinco volúmenes en folio. Añadamos que a su obra está dedicado el diccionario de filosofía más ambicioso publicado hasta ahora, el *Index Thomisticus*, que consta de 56 gruesos volúmenes en un total de 70.000 páginas, todo un monumento lexicográfico hecho posible gracias a la informática.

Filosofía y teología: una distinción necesaria

En un principio, la patrística griega osciló entre el rechazo y la asimilación de la filosofía (el platonismo, claro está). Poco a poco, los pri-

meros teólogos irían asimilando categorías y conceptos procedentes del pensamiento griego, fundamentalmente del neoplatonismo, dado su carácter de síntesis filosófica y sincretismo religioso. Más tarde, ya en la Edad Media, los primeros filósofos escolásticos buscaron comprender la fe, racionalizar la creencia. Temerosos de las consecuencias que podrían derivarse de este camino intelectual, algunos eligieron la mística como una senda segura para el creyente; así, por ejemplo, san Bernardo y san Buenaventura.

Tomás de Aquino da un paso adelante respecto al pensamiento cristiano anterior dedicando una reflexión sostenida a lo largo del tiempo a las relaciones entre la filosofía y la teología. Digamos de entrada que él formula una distinción formal entre ellas. A lo largo de su obra modulará su posición del modo que veremos seguidamente. En el *Comentario al tratado de Boecio sobre la Trinidad* parte de este principio, que caracterizará a su teología: la fe no destruye la naturaleza sino que la perfecciona. El entendimiento de las verdades reveladas supera la luz de la razón, pero no se opone a esta. La teología o sagrada doctrina se fundamenta en la fe y la filosofía, en la razón. El teólogo debe evitar estos dos errores: utilizar verdades contrarias a la fe y pretender «encerrar en los límites de la filosofía verdades de fe, es decir, como si alguien quisiese creer solo lo que se puede demostrar mediante la filosofía». Considera la teología como una ciencia hegemónica a la que todas las demás sirven en cierta medida aunque la precedan en el orden genético, es decir, en su aparición en la cultura humana. En el lema escolástico «Philosophia ancilla theologiae» («La filosofía es criada o sierva de la teología») se condensará esta idea. En respuesta a sus críticos, defiende la utilización de los argumentos filosóficos en teología; al hacer esto, los teólogos «no mezclan vino con agua, sino que convierten el agua en vino». En estas mismas páginas reaparece el criterio doctrinal de Averroes según el cual los debates teóricos en

materia religiosa se deben mantener solo entre los sabios, lejos del pueblo. Para Tomás de Aquino, la doctrina de Cristo no se ha de predicar a todos del mismo modo, sino que «deben proponer a cada uno (a los sabios y a los ignorantes) las cosas que le competen», y ello «por la debida discreción». Hay que evitar difundir «lo que no conviene que se sepa» (*Comentario al tratado...*, cuestión 2, art. 4).

En la *Suma contra gentiles* (II, cap. 4) contrapone «filósofo» a «teólogo», «filosofía humana» a «fe cristiana» o «sabiduría divina». La filosofía, añadirá, considera las cosas en sí mismas, mientras que la teología las estudiará en cuanto representan la grandeza divina y se ordenan a Dios. El filósofo examina el mundo que le rodea según su propia naturaleza; el teólogo, según su relación con Dios. Otra diferencia entre ambos consiste en que el primero extrae su prueba de las propias causas naturales y el segundo lo hace de la causa primera. Hay un orden inverso en la investigación de uno y otro: el filósofo parte de las creaturas para llegar por último a Dios; el teólogo parte, por el contrario, de Dios para concluir su reflexión sobre las creaturas.

El desarrollo más completo de la naturaleza de la teología lo encontramos en la introducción a la primera cuestión de la *Suma teológica*. Distingue, en primer lugar, la teología natural o teodicea, que considera a Dios por la luz natural de la razón, de la teología sagrada que se basa en la revelación divina. Aquí trata evidentemente de esta última. Tomás de Aquino se esforzó en demostrar que la teología era una ciencia. Su objeto material (que puede ser común a varias ciencias) es Dios; su objeto formal (que es la perspectiva bajo la cual se considera lo anterior y, por tanto, distintivo de cada ciencia) es la divina revelación. Ella es al mismo tiempo especulativa (Dios, su naturaleza y operaciones, la Trinidad) y práctica (los actos humanos, las virtudes y los pecados). Es sabiduría suprema entre todas las ciencias, incluida la metafísica, pues estudia las cosas por sus primeras causas.

Para él también es una ciencia demostrativa, ya que elabora conclusiones a partir de la autoridad divina revelada. ¿Y cómo responder a quien no admite argumentos de autoridad ni cree en verdad revelada alguna? Afirmando que esos razonamientos no son concluyentes sino solubles (*solubilia argumenta*), pues, en última instancia, el crítico no podría demostrar nunca que el misterio es imposible.

Dos conclusiones más, apuntadas por la medievalista italiana Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. Primera, que el trabajo del teólogo cristiano puede progresar porque, a diferencia de la ciencia divina, de la que no tenemos aprehensión intuitiva, su conocimiento es imperfecto y discursivo. Y segunda:

> La teología se convierte en una disciplina y, como tal, se puede enseñar y aprender; este es el resultado más notable y fuerte de la reflexión tomista. Una operación audaz y discutida que forma parte del «renacimiento del siglo XIII y de su regreso de los antiguos», pero también del proyecto de expansión y misión típico del cristianismo del siglo, una respuesta al reto de los infieles (es decir, de los musulmanes) que propone un modo constructivo para el que el saber religioso revelado se integra con la cultura nueva y antes sospechosa.[31]

Por un aristotelismo cristianizado

En sus años de formación en la recién creada Universidad de Nápoles, debió de oír por vez primera las teorías de un filósofo griego prácticamente ignorado en la Alta Edad Media, Aristóteles. Sin embargo, el

[31] M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Storia della filosofia medievale*.

influjo decisivo en este aspecto procedió de su maestro en Colonia, Alberto Magno. Tomás de Aquino no compartía con él el gusto por las ciencias de la naturaleza y por lo empírico, pero su afán por sistematizar la doctrina cristiana en una ambiciosa síntesis teológica encontró en Aristóteles un sólido apoyo teórico.

Subyace en la elaboración tomista la lógica aristotélica, ahora conocida en toda su amplitud. Más importante aún es su asimilación de la estructura misma de la filosofía de Aristóteles a través de la teoría hilemórfica (materia/forma, potencia/acto), de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final), de las diez categorías, entre las que destaca la substancia, y del finalismo o teleología que caracteriza a su visión de la naturaleza. Que esa filosofía «pagana» le pareciera la más próxima a la verdad desde un punto de vista racional, no hay motivos para ponerlo en duda. Y que ese conjunto de principios lógicos, conceptos metafísicos y doctrinas ético-políticas le sirvió de fundamentación en la construcción del magnífico edificio de su teología, a veces comparado con las grandes catedrales, resulta evidente. Incluso la prueba del tiempo, siempre tan azarosa, ha mostrado la potencia de su sistematización teológica al mantenerse todavía como referencia fundamental en el pensamiento católico contemporáneo. La síntesis aristotélico-tomista, alguno de cuyos desteñidos ecos recibí en mis años universitarios, mostró su coherencia en el pasado, aunque ello no quita ni las críticas que recibió en sus inicios ni la precariedad de algunos aspectos de esa síntesis, como ha apuntado el erudito jesuita británico Frederick Copleston.

Un prejuicio que hay que desechar es el de tildar de «tradicional» al pensamiento tomista. Al contrario, en su época fue considerado «innovador» (lo cual no era gratificante para el estudioso aludido), en medio de una creciente polémica por parte de los sectores más ortodoxos, partidarios del neoplatonismo en filosofía, del agustinismo

¿Puede un hombre enseñar a otro?

El que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como se dice en el libro VIII de la *Física* [de Aristóteles]. [...] Ahora bien, el hombre adquiere la ciencia a veces por un principio interno, como es el caso de quien investiga por sí mismo; y, a veces, por un principio externo, como es el caso del que es enseñado. Pues a cada hombre le va anejo un principio de ciencia, la luz del entendimiento agente, por el que, ya desde el comienzo y por naturaleza, se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando uno aplica estos principios universales a casos particulares cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, por investigación propia adquiere la ciencia de cosas que ignoraba, pasando de lo conocido a lo desconocido. De ahí que también todo el que enseña procura conducir al que aprende de las cosas que este ya conoce al conocimiento de las que ignora, siguiendo aquello que se dice en el libro I de los *Segundos Analíticos*: «Toda enseñanza, dada o adquirida, procede de algún conocimiento previo».

El maestro puede contribuir de dos maneras al conocimiento del discípulo. La primera, suministrándole algunos medios o ayudas de los cuales pueda usar su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos, o dándole ejemplos palpables, o cosas semejantes, o cosas opuestas a partir de las que el entendimiento del que aprende es llevado al conocimiento de algo desconocido. La segunda, fortaleciendo el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa como si el entendimiento del que enseña fuese de una naturaleza superior, tal como dijimos que iluminan los ángeles, puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en el orden natural, sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones, en el caso de que no tenga suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo tales conclusiones de tales principios. Se dice en el libro I de los *Segundos Analíticos*: «La demostración es un silogismo

que causa ciencia». De este modo, aquel que enseña por demostración hace que el oyente adquiera ciencia.[32]

[32] Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, primera parte, cuestión 117, art. 1, trad. de José Martorell Capó.

en teología y de la teocracia en política. La culminación de esa percepción ideológica por parte de sus coetáneos quedó reflejada en la famosa condena del obispo de París, Étienne Tempier, en marzo de 1277, que incluyó entre las 219 tesis condenadas como heréticas no solo las referidas a Aristóteles, a Averroes y a los llamados «averroístas latinos», sino también al propio Tomás de Aquino. Un competente investigador del tema, R. Hissette, ha llegado a descubrir 53 tesis tomistas en el total de las condenadas, cuyo núcleo teórico resume así: «Un conjunto de tesis, en su mayor parte filosóficas, que son la expresión de la dificultad de conciliar la doctrina cristiana con las enseñanzas de los filósofos paganos, principalmente Aristóteles». En una escena dramática, un anciano Alberto Magno viajó desde Alemania para defender en París a su querido discípulo ante el obispo inquisitorial, de quien dependía directamente, no lo olvidemos, la Universidad de París. De nada valieron las enérgicas palabras del prestigioso maestro alemán. Ni en París ni en las universidades inglesas de Oxford y Cambridge estaba permitido exponer las doctrinas teológicas tomistas. Hasta su canonización por la Iglesia católica en 1323, se mantuvo sobre él la sospecha de herejía.

A lo largo de su vida, Tomás de Aquino llegó a tener un conocimiento detallado de la filosofía de Aristóteles, como lo demuestran sus comentarios a la mayor parte del *Corpus*, entre ellos a la *Metafísica*, la

Física, la *Ética nicomáquea* y *Sobre el alma*. El método que sigue es el que introdujo Averroes en sus grandes comentarios, es decir, comentando el texto párrafo a párrafo. En su estilo característico, elabora en primer lugar un esquema del capítulo para después subrayar los puntos de mayor interés teórico. Predominan una perspectiva formalista y una hermenéutica fiel a la intención del autor. Solo se separa de su labor de intérprete para introducir puntuales consideraciones teológicas más allá de Aristóteles. Su alejamiento en cuestiones dogmáticas del filósofo griego se observa sobre todo en sus obras teológicas originales (las sumas) y en sus escritos polémicos contra los maestros de artes que defendían un aristotelismo integral (en psicología especialmente).

Señalemos algunos puntos de discrepancia respecto a Aristóteles. En la debatida cuestión del origen del mundo, mantiene que fue creado de la nada en el tiempo, como enseña la Biblia, y, a semejanza de Maimónides, califica de no demostrativos los argumentos a favor de la eternidad del mundo. Su concepción de la divinidad se aleja del Dios «pensamiento de pensamiento» para afirmar que no solo es causa final sino también eficiente del mundo, al que conoce como creatura suya y por el que vela con su providencia. Aceptando la dualidad esencia-existencia, ausente en el griego, concluye que en Dios se unen ambas, siendo por tanto Ser Necesario. En psicología sigue a Aristóteles al admitir que el alma no es una substancia completa sino forma del cuerpo, pero añade que aquella es inmortal. La doctrina de la individuación por la materia implicaba que los ángeles, desprovistos de ella, no podían individualizarse, lo cual acarreó las críticas de sus adversarios.

Los estudiosos contemporáneos tienden a destacar más las líneas de discrepancia que las de coincidencia con Aristóteles, y ello por dos razones. En primer lugar, porque desde hace tiempo conocemos bas-

tante bien el pensamiento aristotélico considerado en sí mismo. Pero también influye una segunda razón: la renovación del tomismo, primero a partir de un cuidadoso trabajo filológico y después mediante una perspectiva no apologética del gran teólogo católico. Desde estos nuevos presupuestos se han podido analizar con mayor fidelidad las modificaciones llevadas a cabo en su aristotelismo, las deformaciones frecuentes de Averroes (sobre todo cuando arreciaba la polémica entre las facultades de Teología y de Artes) y, en general, el carácter instrumental que en muchas ocasiones representa el sistema aristotélico en su inserción con la sabiduría cristiana. Ello puede apreciarse, por ejemplo, en esta crítica reciente:

> Tomás de Aquino asimiló la terminología de Aristóteles pero introduciendo en ella una doctrina que le es extraña. [...] Aunque Tomás de Aquino sea considerado como uno de los mejores comentaristas de Aristóteles, es también uno de los principales deformadores del mismo, al introducir en sus textos doctrinas extrañas que durante siglos han venido condicionando su lectura. Es más, Tomás de Aquino al aristotelizar la teología católica no ha hecho gran servicio a esta al introducir en ella una serie de pseudo-problemas típicos de la mentalidad del siglo XIII, a la vez que privó de otras líneas del pensamiento enraizadas en la patrística o en los primeros años del cristianismo.[33]

Como huella aristotélica, quedan en él algunos rasgos de su pensamiento que hacen que sea atrayente para una mentalidad moder-

[33] Laureano Robles Carcedo, *Tomás de Aquino*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992.

na. Así, su consideración positiva de la naturaleza, su confianza en el poder de la razón para conocer el mundo, su revalorización del saber profano, su sostenido intento de convencer con argumentos demostrativos en los debates universitarios o su reconocimiento de los límites impuestos al conocimiento humano por algunas doctrinas reveladas. Otros puntos de interés con el mismo origen común los trataremos a continuación.

Pensamiento ético-político

Quizá sea en el terreno de la ética donde las doctrinas aristotélicas difundidas por Tomás de Aquino encontraron mayor difusión, primero en las facultades de Artes y de Teología y más tarde en los círculos filosóficos renacentistas, llegando a penetrar en la cultura europea, como muestran las obras literarias de la época. Su aprendizaje sobre el tema tuvo lugar en Colonia con su maestro Alberto Magno. Disponemos de un testimonio precioso: el manuscrito con los apuntes de un curso sobre la *Ética nicomáquea* redactado por fray Tomás y conservado en Nápoles. Años después, hacia 1270, él mismo escribió un amplio comentario a este importante tratado, cuyas líneas generales resumo seguidamente.

En contra de lo que algunos podrían suponer, sigue el texto de Aristóteles sin oponerse a su contenido. Tras exponer el esquema del capítulo correspondiente, comenta sus puntos principales en el contexto del *Corpus* aristotélico, matizando las afirmaciones que resultaban más novedosas o conflictivas respecto de la moral cristiana. Veamos cómo explica los conceptos centrales (sigo la traducción castellana de Ana Mallea). Definición de felicidad: «Bien absolutamente perfecto siempre elegido por sí mismo y que consiste principalmente

en la actividad de la razón». La virtud: «Es un hábito electivo, es decir, libre, consistente en un punto medio para nosotros». La justicia puede ser natural (basada en la naturaleza humana, común con los demás animales) y legal (la observación de la ley y de las sentencias judiciales). La amistad, necesaria para la vida: «La amistad es muy necesaria, tanto que nadie bien dispuesto elegiría vivir de tal manera que tuviera todos los demás bienes exteriores sin tener amigos».

Hay un escrito especial de Tomás de Aquino que incluye un índice de materias de contenido ético, *Tabula libri ethicorum*. Dentro de su estilo telegráfico propio de un léxico, nos sirve para ilustrar mejor su concepción de la moral. Selecciono y traduzco estas entradas, muy significativas por tener un enfoque naturalista alejado de la tradicional moral cristiana: «La virtud es una cierta medianía» (B 151); «El punto medio es la recta razón en moral» (B 125); «La felicidad perfecta es cierta acción especulativa» (B 101); «El amigo es otro yo» (B 73); «La especulación humana es felicísima, muy afín y muy semejante a la divina cuya eminencia se distingue de todas» (B 146).

En el conjunto de sus obras doctrinales, en especial en la *Suma teológica*, encontramos incorporadas estas ideas éticas de procedencia aristotélica, ya debidamente repensadas en clave religiosa. Resumamos los puntos principales de esta reelaboración. El hombre es el único animal moral por estar dotado de libertad. Llamamos moral a una acción que la razón considera buena y es deseada libremente por la voluntad. Siempre actuamos con vistas a un fin. El bien supremo o fin último es Dios, de quien en última instancia depende la moralidad de los actos humanos. Dios es «bien total» y no puede confundirse con el bien perfecto humano; todo bien es tal en cuanto participa de la bondad divina. La ley eterna rige el mundo y permite la elección racional y libre que llamamos «acción moral». O como escribirá en esta Suma: «La ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos

los actos y movimientos». La felicidad suprema no puede alcanzarse en esta vida sino en la otra dibujada por la fe. En resumen, la teleología o finalismo aristotélico se transmuta aquí en el providencialismo cristiano; la ética mundana del griego queda reducida en el pensador medieval a una etapa intermedia de la que la vida ultramundana representaría su auténtico fin. En definitiva, como se ve, el teólogo ha hecho un hueco a su creencia en el naturalismo aristotélico.

La contribución de Tomás de Aquino al pensamiento político medieval es relevante porque fue el verdadero receptor de la *Política*, desconocida hasta entonces incluso en el mundo árabe. Siguiendo las huellas de su maestro, avanzó en su comentario a este tratado y en su posterior asimilación de tales teorías en sus obras doctrinales, incluida la *Suma teológica*.

De acuerdo con su visión positiva de la naturaleza, también emerge con él una nueva concepción del Estado, opuesta a la visión negativa que sobre este tenía san Agustín. Partiendo de la naturaleza social del hombre y de la necesidad de vivir en el seno de diversas comunidades (la casa, la aldea y el Estado, bien en la forma de ciudad-Estado griega o en la de las naciones que iban surgiendo en su época), considera al Estado como lo más importante que la razón humana pueda construir, pues a él se refieren las demás comunidades humanas. El *civis* o «ciudadano» medieval era simplemente el que vivía en un núcleo de población donde residía un obispo. No equivalía en absoluto al *polítes* griego ni al moderno *citoyen*, miembros ambos de pleno derecho de un Estado democrático. Sin embargo, el *civis* tomista encarnaba algo nuevo, al menos en el terreno de la teoría política: formaba parte de un Estado constitucional.

Nuestro autor seguía a Aristóteles en su clasificación de los regímenes políticos: rectos (monarquía, aristocracia y democracia) y corruptos (tiranía, oligarquía y demagogia). No así en su preferencia

política: Aristóteles era partidario de la democracia, mientras que él era defensor de la monarquía, ya fuera esta electiva o sucesoria, entendida siempre como un gobierno basado en el bien común. En su última etapa se pronunció, sin embargo, a favor de un gobierno mixto de monarquía y aristocracia, pero de base democrática.

El mejor régimen político

Respecto a la buena ordenación de los gobernantes en una ciudad o nación, hay que atender a dos cosas. Primero, que *todos* tengan una parte en el gobierno, pues por ello se conserva la paz del pueblo, y todos aman un orden semejante y se hacen sus defensores, como se dice en el libro II de la *Política*. En segundo lugar, hay que atender a la forma del régimen político, o sea, de la organización de los poderes. Existen diversas clases de régimen político, según enseña Aristóteles en el libro III de la *Política*. Las principales son, sin embargo, la monarquía, en que uno solo gobierna según la virtud, y la aristocracia, es decir, el gobierno de los mejores, en donde gobiernan unos pocos según la virtud.

Por consiguiente, el mejor orden político en cualquier Estado o reino será aquel en que uno solo sea puesto al frente del Estado y gobierne a todos según la virtud, y subordinadamente a él colaboren otros magistrados, y, no obstante, tal poder pertenezca a todos, en cuanto *todos pueden ser elegidos y todos también pueden ser electores*. Tal es, en efecto, el mejor Estado: el bien combinado de *monarquía*, en cuanto que uno preside, de *aristocracia*, en cuanto muchos ejercen el poder según la virtud, y de *democracia*, es decir, de gobierno popular, en cuanto que los gobernantes pueden ser elegidos de entre la muchedumbre del pueblo y al pueblo pertenece la elección de los gobernantes.[34]

[34] Tomás de Aquino, *Suma teológica*, parte I-II, cuestión 105, art. 1, trad. de Andrés Martínez Lorca. Las frases en cursiva son del autor.

Llama la atención su dura crítica a la tiranía o dictadura que sobreviene cuando el poder del gobernante da la espalda al bien común del pueblo. Con violencia en un caso extremo de opresión, o de manera pacífica pero decidida, él se manifiesta con claridad a favor del derrocamiento del tirano para garantizar así una convivencia digna de seres humanos.

Para Tomás de Aquino la política se sitúa dentro de la filosofía moral, y ahí alcanza la hegemonía por la superioridad de su fin, el bien común. El espíritu social que late en la doctrina tomista, herencia del pensamiento clásico griego, no podría ser asimilado sin desnaturalizarse por el moderno individualismo burgués. La concepción de la política defendida por él rompió con la doctrina teocrática dominante en el mundo europeo medieval. Pero su visión cristiana del mundo y su vinculación con la ontología aristotélica, en especial a su teleología, hacen impensable en él la consideración de la política como actividad autónoma al margen de la moral y la religión. La política, precisará en su *Comentario a la «Ética nicomáquea»*, es la ciencia principal solo en el ámbito de la realidad humana, no en términos absolutos. La teología o *scientia divina* es hegemónica respecto de todas las demás ciencias, pues considera el fin último de todo el universo.

El atractivo horizonte de una «filosofía humana», esbozado por Aristóteles en la *Ética nicomáquea* y desarrollado en la *Política*, encontró en Tomás de Aquino una calurosa acogida. La hegemonía de la política sobre las demás ciencias y la naturaleza social del hombre, dos principios básicos del pensamiento aristotélico, son asimiladas tan profundamente por él que no vacila en aceptar sus más radicales consecuencias. Algunas las resume en el prólogo a su *Exposición de la «Política» de Aristóteles*: el Estado como la comunidad humana más perfecta, la política en cuanto perfeccionamiento de la filosofía, la ciencia política como arquitectónica respecto a las demás ciencias morales.

Hegemonía de la ciencia política

Así pues, de lo que se ha dicho acerca de la doctrina política que Aristóteles transmite en este libro, podemos considerar cuatro aspectos. En primer lugar, la necesidad de esta ciencia: pues de todas aquellas cosas que pueden conocerse por la razón es necesario que se transmita alguna doctrina para perfeccionamiento de la sabiduría humana, la cual llamamos filosofía; dado, pues, que este todo que es el Estado está sometido a un juicio de la razón, fue necesario transmitir la teoría del Estado que llamamos política, es decir, la ciencia civil, para complemento de la filosofía.

En segundo lugar, podemos considerar el género de esta ciencia. Puesto que las ciencias prácticas se distinguen de las especulativas en esto, que las especulativas se ordenan solo al conocimiento de la verdad, pero las prácticas a la obra, es necesario colocar esta ciencia dentro de la filosofía práctica, al ser el Estado cierta totalidad de la cual la razón humana no solo es cognoscitiva sino también operativa. Y además, puesto que la razón realiza algunas cosas a la manera de la producción mediante una operación que pasa a una materia externa, lo que propiamente pertenece a las artes llamadas mecánicas, como la fragua, la construcción de barcos y otras semejantes; y sin embargo, otras cosas las realiza a la manera de la acción mediante una operación que permanece en aquel que la realiza, como es el deliberar, elegir y ordenar, y de este modo aquellas que pertenecen a la ciencia moral: es evidente que la ciencia política, que trata de la organización de los hombres, no está incluida dentro de las ciencias productivas, que son las artes mecánicas, sino dentro de las vinculadas a la acción, que son las ciencias morales.

En tercer lugar, podemos considerar la dignidad y el orden de la política respecto a todas las demás ciencias prácticas. El Estado es, pues, lo más importante que la razón humana puede construir, pues a él se refieren todas las comunidades humanas. Y además, todas las totalidades que se construyen por medio de las artes mecánicas a partir de las

cosas destinadas a la utilidad de los hombres se ordenan a los hombres como a su fin; por consiguiente, si la ciencia más importante es la que trata de lo más noble y perfecto, es necesario que entre todas las ciencias prácticas la política sea más importante y arquitectónica respecto a todas ellas, puesto que examina el último y perfecto bien en las cosas humanas. Y por esto el Filósofo dice al final del libro X de la *Ética* [*nicomáquea*] que en la política se completa la filosofía que trata de las cosas humanas.

En cuarto lugar, de lo dicho anteriormente podemos entender el modo y el orden de esta ciencia. Pues así como las ciencias especulativas que tratan de alguna totalidad completan el conocimiento de la totalidad sacando a la luz las pasiones y operaciones del todo a partir del análisis de las partes y principios, así también esta ciencia que examina los principios y elementos del Estado nos transmite el conocimiento de ella poniendo de manifiesto sus elementos, pasiones y operaciones. Y puesto que es práctica, manifiesta además cómo pueden alcanzar su perfección todas las cosas: lo cual es necesario en toda ciencia práctica.[35]

[35] Tomás de Aquino, *Exposición de la «Política» de Aristóteles*, prólogo, trad. de Andrés Martínez Lorca.

Otras conclusiones se hallan dispersas en escritos tomistas muy diferentes. Así, su llamativo reconocimiento del hombre como «animal político» incluso en el paraíso terrenal, al no representar la política una secuela del pecado original sino una característica esencial del orden de la naturaleza (*Suma teológica*); la atribución del fin último de la vida humana, la felicidad, a la política (*Comentario a la «Ética nicomáquea»*), y la consideración de la política como más honorable que la medicina y cuyo conocimiento exige experiencia (*Tabula libri ethicorum*).

Guillermo de Ockham, precursor de la modernidad

El sabio franciscano perseguido por el Papa y protegido por el emperador

Guillermo de Ockham (hacia 1284-1349), reconocido teólogo, prestigioso lógico y tratadista político distinguido por su crítica implacable al poder temporal de los papas, fue uno de los grandes pensadores europeos de la Edad Media. Desde que fue llamado a la corte pontificia de Aviñón en 1324 acusado de herejía, su vida se caracterizó por su denuncia de la corrupción existente en el papado y su apoyo político al emperador Luis de Baviera. Huyendo de la persecución de que era objeto, se refugió en la ciudad alemana de Múnich, donde falleció. Símbolo de la finura especulativa de la última escolástica, se convirtió al mismo tiempo en protagonista de primer orden contra el absolutismo teocrático y en defensor de la autonomía del Estado. Por más de una razón, este franciscano inglés resume en su vida y en su obra el espíritu del siglo XIV, marcado por la crisis ideológica (polémicas filosófico-teológicas en torno al naturalismo greco-árabe, autonomía creciente de los filóso-



Guillermo de Ockham, pintado en un vitral de una iglesia de Surrey.

fos procedentes de la Facultad de Artes), social (revueltas campesinas en Francia, Inglaterra, Flandes y Suiza; la peste negra mata a veinticinco millones de hombres y mujeres, un tercio de la población europea) y política (lucha entre el imperio y el papado; emergen en suelo europeo diversas naciones, a veces enfrentadas entre sí).

Aunque son escasos los datos disponibles, podemos delinear a grandes rasgos su biografía. Nacido en la villa de Ockham, en el condado de Surrey, cerca de Londres, comienza a estudiar Artes a los catorce años y a los dieciocho entra como novicio de la orden franciscana. Este hecho tiene especial relevancia para su formación y su orientación filosófico-teológica. Veamos por qué.

Los franciscanos, en efecto, constituían a finales del siglo XIII una orden religiosa con gran influencia en la enseñanza universitaria. Asentados en sus comienzos en el medio rural y temerosos de la cultura profana, asimilaron más tarde las nuevas corrientes de pensamiento y contribuyeron con grandes maestros a la escolástica tardía. Señalemos entre estos a Alejandro de Hales (hacia 1185-1245), que dirigió su colegio en París; a san Buenaventura, al que ya he aludido; a su discípulo Juan Peckham, que llegó a ser canciller de Oxford y arzobispo de Canterbury, y a los antitomistas Mateo de Aquasparta y Guillermo de la Mare. En Inglaterra, y bajo la dirección del innovador intelectual Roberto Grosseteste (1175-1253), notable teólogo, helenista y estudioso de las ciencias que organizó la escuela franciscana de Oxford, brillaron, entre otros, su discípulo Roger Bacon (hacia 1214-1294), importante filósofo y renovador del método científico,

encarcelado durante catorce años por herejía, y más tarde **Juan Duns Escoto** (1265-1308), uno de los principales teólogos de la Edad Media. Añadamos a los nombres de estos intelectuales franciscanos algunos datos complementarios que subrayan la influencia a la que antes aludía. A mediados del siglo XIII, tenían en Inglaterra 45 conventos independientes con 1.242 hermanos, y a comienzos del siglo XIV contaban con 1.400 conventos en Europa. Ockham, pues, continuaría a su modo, y con indudable talento personal, una corriente doctrinal de indudable originalidad, alejada del aristotelismo de los averroístas latinos y del tomismo de los dominicos que triunfó en las escuelas a partir del primer tercio del siglo XIV.

Nuestro autor, tras alcanzar la maestría en Artes, inició sus estudios teológicos hasta obtener el grado de bachiller en la Universidad de Oxford. Entre los años 1320 y 1324 comenzó a enseñar, primero en Londres y después en Oxford. Fue una época fecunda como autor, pues en ella escribió un comentario al *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo (teología), una *Exposición sobre el libro de Porfirio* (lógica)y un *Comentario a los ocho libros de la «Física»* de Aristóteles (filosofía). Sus intereses teóricos son, pues, variados.

El año 1324 fue una fecha clave en su vida: el papa Juan XXII lo convocó a Aviñón para que respondiera a las acusaciones de herejía formuladas contra él. Después de tres años de escrutinio, la comisión pontificia –con la eficacia inquisitorial de la que tantos ejemplos ha dado la Iglesia a lo largo de su historia– dictaminó que, de los 51 artículos sospechosos, 7 eran abiertamente heréticos, 37 eran falsos, 4 eran ambiguos, temerarios o ridículos y 3, no censurados. Coincidió en el tiempo dicha persecución con el enfrentamiento entre los franciscanos y el Papa acerca de la pobreza. Se agravó el problema por parte del sector de «los espirituales», que defendían que los hermanos menores no debían poseer nada propio ni en común, imitando así a

El Papa no tiene poder absoluto ni en las cosas temporales ni en las espirituales

El bien común se ha de preferir al bien particular. Por eso, al poner Cristo a Pedro al frente de las ovejas, lo que principalmente quiso fue atender a las ovejas, no a Pedro. Pero si Pedro hubiese recibido tal plenitud de poder del mismo Cristo, no habría mirado fundamentalmente por sus ovejas, sino por sí mismo y su honor. Queda, pues, claro que Cristo no dio ni a Pedro ni a sus sucesores tal plenitud de poder.

Esto se puede confirmar y apoyar desde la razón de muchas maneras. El gobierno apostólico o papal no fue instituido menos para la utilidad común de los fieles que el gobierno civil (secular) moderado y justo para la utilidad de los súbditos. Gobierno que, según los estudiosos del mundo en materia política, fue instituido para beneficio de los súbditos. Luego el gobierno papal no fue instituido por Cristo para el mismo Papa, sino para los fieles. [...]

De todo lo cual se deduce claramente que el obispo de Roma –si quiere considerarse el primero entre los obispos– no debe buscar su propio honor diciendo que tiene toda la plenitud de poder sobre todos los fieles, sino que debe buscar la utilidad de los demás de manera que solo se atribuya aquel poder que se juzgue necesario y útil a los fieles; con lo cual ya no es tal plenitud de poder. Pues ¿qué sentido tiene imponer cargas pesadas e insoportables o apenas llevaderas –sobre todo a débiles e imperfectos, proclives a la impaciencia y a la ira– por un señor que puede ser tonto, temerario, malintencionado y perverso como el Papa? ¿Y de qué le sirve tener por encima de ellos a quien *de iure* puede imponerles sobre sus hombros cargas insoportables?

[...] No teniendo, pues, el Papa poder dado por Dios –como ya hemos dicho– para destruir sino para edificar a los fieles, se sigue que el Papa no tiene de Cristo tal plenitud de poder. [...]

Hay más. El Papa –lo mismo que los otros prelados de la Iglesia– no debe dominar sobre el clero tal como lo afirma san Pedro [«Apacentad

no como dominadores sobre la heredad, sino sirviendo de ejemplo al rebaño», I *Epístola*, 5, 3]. Luego no tiene ni en las cosas temporales ni en las espirituales tal plenitud de poder.[36]

[36] Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, II, caps. 5-6, trad. de Pedro Rodríguez Santidrián.

Cristo y los apóstoles, y por la intolerancia del papa Juan XXII, que primero encarceló a un numeroso grupo de aquellos y más tarde entregó al poder secular a veinticinco «espirituales»; uno de ellos fue condenado a cadena perpetua y los veinticuatro restantes fueron quemados vivos en la hoguera en Marsella, el 7 de mayo de 1318.

Como consecuencia de las discrepancias internas en el seno de la orden franciscana y del conflicto de los hermanos menores con el nuevo Papa, también fue convocado a la corte pontificia de Aviñón el general de la orden Miguel de Cesena. Tras la consulta a los teólogos, Juan XXII, mediante dos bulas, rechazó la distinción franciscana entre el uso y la propiedad de los bienes, y condenó como herética la doctrina de que Cristo y sus apóstoles no tenían nada propio ni en común. Recluidos el mismo Miguel de Cesena y varios de sus estrechos colaboradores en Aviñón, la única alternativa que les quedaba era la huida. El día 26 de mayo de 1328, el general de los franciscanos se fugó de la ciudad acompañado de los frailes Guillermo de Ockham, Bonagracia de Bérgamo y Francisco de Ascoli. Debemos resaltar que, a pesar estos quebrantos, nuestro autor supo encontrar la necesaria concentración para escribir antes de 1327 una de sus grandes obras filosóficas, la *Suma de lógica*, dividida en tres partes, sobre los términos, las proposiciones y los silogismos.

A partir de entonces, excomulgado por el Papa e instalado provisionalmente en Italia, se encontró con el emperador Luis de Baviera, que había sido apoyado por una mayoría de los electores y que había derrotado militarmente a su rival, Federico de Austria, y comenzó a colaborar con él. En vez de reconocer al nuevo emperador, como era habitual, Juan XXII reclamó su derecho al cargo y lo excomulgó. Al anterior apoyo al emperador alemán por parte del filósofo averroísta Marsilio de Padua, teórico de la autonomía del poder civil, se unía ahora la adhesión de Guillermo de Ockham, crítico del modo de vida de la jerarquía eclesiástica y partidario de la división de poderes entre la Iglesia y el Estado, sin interferencias mutuas. En 1330, protegido por el emperador, se instala definitivamente en el convento franciscano de Múnich, donde fallece en el año 1349.

Desde el punto de vista literario, a partir de su estancia en suelo alemán el sabio franciscano solo redactará tratados políticos y libros de polémica religiosa contra los papas Juan XXII, Benedicto XII y Clemente VI. Desde otra perspectiva, ejercerá como consejero y propagandista imperial, convencido de que su causa era justa legalmente y de que el camino político elegido por el papado como poder temporal era destructivo para la Iglesia en los planos teológico y moral. Al contrario de quienes apuntaban una escisión en la personalidad de Ockham, dado el diverso contenido de su obra, F. Copleston ofrece de él una visión unitaria que yo comparto:

> Ockham fue un pensador independiente, audaz y vigoroso, que dio muestras de una marcada capacidad crítica; mantuvo ciertos principios y claras convicciones que estaba dispuesto a aplicar valerosa, sistemática y lógicamente; y la diferencia de tono entre sus obras filosóficas y sus obras polémicas se debe a las diferencias en el campo de la aplicación de los principios más que a una no resuelta contra-

dicción en el carácter del autor. Es indudable que su historia y circunstancias personales tuvieron repercusiones emocionales que se pusieron de manifiesto en sus escritos polémicos.[37]

Logicismo y empirismo

Ockham fue ante todo un pensador interesado por la lógica. A través de sus desarrollos en dicho campo se aprecian en detalle sus puntos de vista innovadores en los de la filosofía y la teología. Como punto de partida, podemos considerar la visión general formulada por uno de sus predecesores en la nueva lógica, Pedro Hispano: «La dialéctica es el arte de las artes y la ciencia de las ciencias». Sobre el tema escribió una gran obra ya citada, la *Suma de lógica*, otros dos tratados, *Compendio de lógica* y *Tratado medio de lógica*, así como comentarios a la *Isagogé* (*Introducción* a la lógica), de Porfirio, y a *Categorías*, *Sobre la interpretación* y *Refutaciones sofísticas*, de Aristóteles.

Distanciándose de la lógica aristotélica y centrando su reflexión en los signos y la significación, a partir del siglo XIII y sobre todo en el XIV algunos escolásticos como Pedro Hispano, Guillermo de Sherwood, Guillermo de Ockham y Juan Buridán inician la llamada «lógica de los modernos». También se les ha calificado de «terministas» por prestar una atención preferente a las propiedades lógico-semánticas de los términos. Veamos ahora los puntos principales de la lógica ockhamista.

El término es para él lo que entra o puede entrar como parte en una proposición. Esta se da en tres niveles, oral, escrito y conceptual; los dos primeros son convencionales, de modo que podemos llamar

[37] F. Copleston, *Historia de la filosofía*, t. 3.

«caballo» en castellano a lo que se llama «horse» en inglés o denominar «mantequilla» en nuestra lengua a lo que en italiano llaman «burro». Sin embargo, el término mental o concepto, también llamado por él «signo natural», se forma en la mente humana, es considerado en su significación lógica y designa directamente al objeto.

Los términos se dividen en aquellos que tienen un significado preciso –llamados «categoremáticos»–, como «caballo», y en aquellos otros –llamados «sincategoremáticos»– que solo en unión con los términos anteriores tienen un significado definido, como «todo» y «alguno». Se integran como elementos de las proposiciones, y es en estas donde los términos adquieren su significado o «representación», lo que Ockham llamaba *suppositio* («cuando un término en una proposición está en lugar de alguna cosa», escribe en la *Suma de lógica*). Distingue estos tipos de suposición: *personal* (representa a un individuo, por ejemplo, «el caballo cabalga»), *simple* (supone un concepto e implica una multiplicidad de individuos, por ejemplo, «el caballo es un género») y *material* (supone un término oral o escrito y está en lugar de sí mismo, por ejemplo, «caballo es un nombre»). La principal para él era la «personal».

¿Cuál era su posición acerca del debatido problema de los universales? En primer lugar, critica con dureza la teoría realista según la cual los universales eran substancias existentes fuera del alma. De ser así, escribe, «debería más bien pertenecer a la esencia individual y, en consecuencia, un individuo resultaría compuesto de realidades universales por las cuales él sería al mismo tiempo singular y universal» (*Suma de lógica*). Pero también rechaza la universalidad de los conceptos defendida, entre otros, por Alberto Magno, Tomás de Aquino y Duns Escoto. El universal es un concepto, mientras que lo individual es una cosa realmente existente. «Todo universal es predicable de muchas cosas: pero solo un concepto de la mente o bien un signo instituido por convención es naturalmente predicable, y no una

Los universales solo existen en el entendimiento

Los géneros y especies no existen fuera del alma, sino que existen solamente en el entendimiento, ya que no son más que ciertas «intenciones» o conceptos formados por el entendimiento que expresan las esencias de las cosas y las significan, y que no son ellas mismas, como el signo no es su objeto significado. Ni son tampoco partes de las cosas, ni más ni menos que la palabra no es parte de lo que significa, sino que son ciertos predicables de las cosas, no tomados por sí mismos, porque, cuando el género se predica de la especie, el género y la especie no se toman por sí mismos, ya que no tienen suposición simple, sino personal, y así suponen o se toman por sus significados, que son las cosas singulares; tales géneros y especies se predican de las cosas, tomados ellos por las mismas cosas que significan. [...]

Sin embargo, aunque eso que está en el entendimiento son, según la mente de los filósofos y la realidad, los géneros y especies, pueden ser llamados géneros y especies, además de ellos, las palabras mismas a ellos correspondientes, ya que todo lo que es significado por la intención o el concepto en el alma, es significado por la palabra, y viceversa. Pero esto ya depende de la convención humana.

Por lo dicho queda clara la solución de la segunda cuestión: no tratándose de las palabras mismas, hay que sostener que los géneros y especies, y, en general, todos los universales de esa índole, no son corpóreos, ya que no están más que en la mente, en la cual no hay nada corporal.

También está clara la solución de la tercera cuestión: los universales no están en las cosas sensibles, ni son de la esencia de las cosas sensibles, ni partes de ellas, pues, según el Comentador [Averroes] en el libro VII de la *Metafísica*, comentario 47, «es imposible que los universales sean partes de las sustancias que existen de por sí», y en el comentario 45 dice que «es imposible que algo de esos que son llamados universales sean las sustancias de alguna cosa, aunque declaran las sustancias

de las cosas». Bien claro se ve cómo el Comentador piensa que los universales no son partes de las sustancias, ni son de la esencia de las sustancias, sino que tan solo declaran la sustancia de las cosas, como los signos declaran a las cosas señaladas por ellos, y por eso no son ellas, ya que entre el signo y lo significado tiene que haber distinción.[38]

[38] Guillermo de Ockham, *Exposición sobre el libro de Porfirio de los predicables*, cap. 1, trad. de Clemente Fernández.

substancia; por consiguiente, solo un concepto de la mente o un signo convencional es universal» (*Suma de lógica*). En última instancia, dichos conceptos están vacíos de realidad; podemos definirlos como signos que remiten a otras cosas, es decir, son intencionales.

Respecto al conocimiento, Ockham distingue dos clases, intuitivo y abstractivo. El primero es la aprehensión inmediata, sensitiva o intelectiva, de una cosa como existente. Se deja de lado, por tanto, la dicotomía aristotélica según la cual el intelecto captaba el universal mediante un proceso de depuración de la facultad imaginativa, mientras que la sensación captaba lo singular. Aquí, de la aprehensión se pasa al juicio de existencia de lo captado; la evidencia garantiza la verdad de la intuición. En el conocimiento abstractivo, sin embargo, se prescinde de la existencia o no del objeto que es abstraído de una multiplicidad de singulares. Lo que Ockham quería subrayar en este caso es que no hay un objeto abstraído diferente de la cosa real. En resumen, conocer intuitivamente es conocer la cosa en sí misma, mientras que conocer abstractivamente es conocer la cosa a través de una representación mental. Solo el poder absoluto de Dios podría causar la intuición de un objeto no existente; se trata en este caso de un razonamiento puramente hipotético basado en la afirmación de que Dios puede hacer todo lo que

no implique contradicción, o sea, en lo que él llamaba *potentia Dei absoluta* (a diferencia del poder divino ordenado o *potentia Dei ordinata*).

La primacía dada al conocimiento intuitivo y a la aprehensión de lo individual le lleva a resaltar en su filosofía el empirismo frente a la tradición metafísica basada en el apriorismo y el esencialismo. Como precursores de esta línea de pensamiento están el naturalismo aristotélico, la ciencia árabe, en especial las matemáticas, y la nueva orientación empirista iniciada en la Universidad de Oxford a partir de Roberto Grosseteste. También están presentes, aunque en sentido negativo, las condenas de París de 1277, que pretendían cortar de raíz cualquier intento de autonomía filosófica y de vuelta al naturalismo griego. En el prólogo de una de sus obras de física, Ockham se cura en salud ante posibles acusadores: «Advierto, de momento, que solo admitiré como verdadero lo que no repugne a la verdad de la fe, rechazando como falso lo que contradice la doctrina de la Iglesia romana».[39] Para contrarrestar esa espada de Damocles de la ortodoxia, insiste con frecuencia en una de las tesis características del pensamiento franciscano medieval: la omnipotencia y libertad divinas. El mundo es contingente y no puede deducirse *a priori*, ya que es fruto de la libre decisión divina. Hay que acudir, por tanto, a la experiencia para conocer la existencia de lo individual.

Nuestro autor introduce con frecuencia en este tipo de reflexiones un principio de economía del pensamiento que le ha dado una fama extraordinaria, incluso en ámbitos ajenos a la filosofía, difundido con la sugestiva expresión de «la navaja de Ockham». ¿En qué consiste? Se encuentran en sus obras diversas formulaciones de este principio, como, por ejemplo, «No hay que poner la pluralidad sin necesidad», «No hay que postular entidades innecesarias», «En vano se hace por

39 *Pequeña suma de filosofía natural*, trad. de Olga L. Larre.

muchos lo que puede hacerse por pocos», «No hay que multiplicar los entes sin necesidad», etc. Más que su originalidad, a Ockham le debemos una aplicación sistemática a aspectos muy diferentes del pensamiento (físico, lógico, metafísico y teológico). En el terreno que ahora nos ocupa, es decir, el estudio de la naturaleza, subrayó el principio de posibilidad (puede existir todo lo que no es contradictorio; la hipótesis de la intervención divina queda siempre abierta) y el de verificación empírica de los fenómenos en contra de la tendencia anterior a substancializar categorías y conceptos. Veamos dos casos concretos. Respecto de las causas: aunque es posible conocer que una cosa tiene una causa, no podemos probar esto por un razonamiento abstracto sino por la experiencia concreta. «No intentando explicar en general qué cosa sea la causa inmediata, afirmo sin embargo que para que alguna cosa sea la causa inmediata basta que cuando aquella cosa absoluta está presente, se dé el efecto, y que cuando ella no está presente, en paridad de todas las demás condiciones y disposiciones, el efecto no se dé» (*Comentario al «Libro de las sentencias»*). Algo, como se ve, semejante a las tablas de presencia y ausencia que cualquier científico moderno aplica en su laboratorio. Respecto del tiempo: no es algo que añadir al movimiento. O como él mismo escribió: «El tiempo no denota una cosa ni absoluta, ni relativamente distinta de las cosas permanentes; primaria y principalmente "tiempo" significa lo mismo que "movimiento", aunque connota a la vez el alma y un acto del alma, por el cual esta conoce el antes y el después de aquel movimiento» (*Tractatus de succesivis*).

Ockham, en definitiva, simplificó nuestra cosmovisión, dejó de lado las metafísicas esencialistas, puso de relieve el papel de la experiencia en nuestro conocimiento del mundo y, como buen teólogo católico, introdujo la omnipotencia divina para hacer posible todo aquello que no fuera contradictorio. En el debatido tema de la eternidad del mundo, por ejemplo, siguió la doctrina revelada, pero dejando

claro, como buen lógico, que Dios podría haberlo creado desde la eternidad al no existir contradicción en ello.

Doctrinas políticas: contra la teocracia

El rumbo de su vida y de su pensamiento quedó marcado por la persecución que sufrió por parte de la curia pontificia. Tras su huida de Aviñón, encontró la seguridad bajo la protección del emperador Luis de Baviera. Sus tratados filosóficos y teológicos dejan paso a una literatura de combate contra las pretensiones absolutistas del Papa. No fue un teórico político instalado en la universidad sino un intelectual católico excomulgado, acosado por el poder pontificio y exiliado. Entre sus escritos políticos destaca el titulado *Diálogo*, que nos ha llegado incompleto. También debemos señalar los siguientes: *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, *Sobre el poder de los emperadores y pontífices*, *Ocho cuestiones sobre el poder y la dignidad papal* y varios escritos polémicos contra los papas Juan XXII y Benedicto XII. La difusión de sus obras políticas ha sido tardía y escasa, sobre todo en los países católicos.

Delimitemos del modo más fiel posible su pensamiento en este ámbito. Aunque influyó en la aparición posterior del laicismo, Ockham no fue un pensador laico, sino un teólogo reformista deseoso de recuperar en la Iglesia el espíritu del cristianismo primitivo. Buena parte de sus polémicas tienen por ello un carácter intraeclesial en que priman los argumentos teológicos sobre los estrictamente políticos. Aunque fue consejero imperial, no por ello dejó de defender la autonomía de la Iglesia en el terreno religioso e incluso llegó a justificar su actuación en el terreno civil, siempre que fuera con carácter excepcional y para logar el bien común de la sociedad. Su objetivo final consistió en desmontar el ideal teocrático medieval del Papa como titular de las «dos espadas», es

decir, del poder religioso como pontífice y del poder político como legítimo heredero del imperio, teoría absolutista que él consideraba herética. Añadamos que Ockham fue uno de los primeros que advirtió del carácter espurio de la llamada «Donación de Constantino», decreto imperial atribuido al emperador Constantino I en virtud del cual reconocía al papa Silvestre I como soberano y le donaba la ciudad de Roma, las provincias de Italia y el resto del Imperio romano de Occidente, documento que en realidad fue fabricado por la curia romana en siglos posteriores.

Respecto al mejor régimen político, se inclina por la monarquía: «En ella domina uno solo a favor del bien común y no principalmente a favor de su propia voluntad y beneficio» (*Diálogo*, III). Habla a veces de la monarquía universal como ideal por garantizar mejor (en teoría) la unidad; pero teniendo en cuenta las circunstancias históricas, admite que pueda preservar mejor el bien común una diversidad de reinos. Ciertamente, hay una tensión entre el universalismo del imperio y la red de pequeñas comunidades civiles propias de la Edad Media (colegios, cofradías, gremios, hermandades) que reflejaban la variedad social del mundo concreto europeo de la época. En la búsqueda de la paz y el orden social, debían respetarse las costumbres y libertades de esos pequeños grupos, en torno a los cuales los individuos se agrupaban frente al poder y que les servían de salvaguardia.

En cuanto al origen del poder, distingue uno del otro: el poder religioso procede directamente de Dios al haber nombrado Cristo a los apóstoles como sucesores suyos, pero no así el poder civil, que es conferido a la comunidad humana para su organización más conveniente. Sitúa la libertad dentro de la ley natural y como una parte necesaria del buen gobierno político. Crítico de la tiranía, defendió en varias ocasiones el derecho del pueblo a derrocar a tales gobernantes en circunstancias excepcionales que así lo aconsejaran. Por otra parte, manteniendo siempre su fidelidad a la pobreza franciscana, matizó sus propuestas

¿Pueden ser demostrados los artículos de fe?

Cuestión 3. ¿Pueden ser demostrados los artículos de fe?

Para la respuesta afirmativa: El artículo «Dios es uno y trino» es una proposición necesaria. Luego, o a) es conocido por sí mismo, lo cual no puede mantenerse, o b) se deduce de las proposiciones que *son* conocidas por sí y, en consecuencia, puede ser demostrado.

Para la opuesta: Un filósofo no puede conocer tales verdades naturalmente. Luego, etc.

Respuesta a la cuestión.

Tesis 1. A esta cuestión respondo que ellos [los artículos de fe] no pueden ser demostrados por un peregrino [un cristiano en esta vida camino del reino de los cielos], dado que no pueden ser demostrados ni por medio de una demostración *quia* [demostración del efecto a la causa] ni por medio de una demostración *propter quid* [de la causa inmediata a sus efectos].

Tesis 2. En segundo lugar, yo mantengo que algunos artículos que formulamos ahora de hecho en esta vida pueden ser demostrados por un bienaventurado en el cielo mediante el concepto simple y adecuado que tiene de Dios uno que es feliz en el cielo. [...]

Respuesta al argumento principal.

Al argumento principal respondo que no toda proposición necesaria es conocida por sí o es deducida de proposiciones que *son* conocidas por sí. Pues hay algunas proposiciones que son necesarias e inmediatas, y sin embargo no pueden ser conocidas con evidencia, a no ser mediante la experiencia. Y esto es lo que ocurre en el caso propuesto con respecto a la proposición «Dios es una Trinidad».[40]

[40] Guillermo de Ockham, *Quodlibetals Questions*, II, cuestión 3, trad. al inglés de Alfred J. Freddoso y Francis E. Kelley.

genéricas sobre el tema afirmando que el derecho de propiedad había sido sancionado por la autoridad divina y humana y que podía ser transmitido «de cualquier modo no prohibido por el derecho natural».

Centrándonos en su áspera crítica a los pontífices romanos tal como se nos muestra en su obra *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, podemos resumir así sus principales ideas: el poder del Papa es de servicio, no de dominio, y no le corresponde un poder absoluto ni en el terreno político ni en el religioso; en contra del ideal cristiano, el papado de Aviñón era rico y despótico; el imperio fue fundado por los romanos antes de Cristo y, por tanto, el Papa no tenía jurisdicción sobre él. Para Ockham, constituía un axioma la máxima «La ley evangélica es ley de libertad», que se oponía a la frecuente represión de la jerarquía eclesiástica sobre los creyentes tanto en la vida social como en la individual.

Otros partidarios de la autonomía del poder político sufrieron también la represión. Marsilio de Padua, autor del *Defensor de la paz*, huyó de la Universidad de París para refugiarse en la corte de Luis de Baviera; Dante Alighieri, autor de *La monarquía*, fue desterrado de Florencia, y Ockham, como ya hemos visto, murió en su convento de Múnich, lejos de la docencia universitaria en la que tanto habría brillado y lejos de la tierra que le vio nacer. Mediante su crítica al absolutismo papal, se sembraron unas ideas de emancipación política que fructificarían más tarde. El auge de las ciudades, la aparición de los estados nacionales y la difusión de los ideales democráticos hicieron posible la consolidación del poder político y la lenta desaparición de la teocracia medieval.

APÉNDICES

OBRAS DE CONSULTA

Quien desee profundizar en el conocimiento de la filosofía medieval debería seguir leyendo. Aquí solo hemos pretendido esbozar una aproximación a ese lejano mundo intelectual. Los trazos de nuestro cuadro han sido necesariamente gruesos. Ahora se trata de detallar esta visión, sin abrumar con una erudición pedantesca.

Como introducción pueden servir los siguientes libros: Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media* (Anthropos, 2000), en que se ofrecen nuevas perspectivas teóricas y se subraya el papel de «la herencia olvidada» árabe y judía en el Occidente latino; Andrés Martínez Lorca, *Introducción a la filosofía medieval* (Alianza, 2011), que presta una atención preferente a los problemas metodológicos, así como a la variada historiografía de este período, sobre todo a las fuentes literarias e históricas disponibles; Jaume Mensa i Valls, *Introducció a la filosofia medieval* (Universitat Autònoma de Barcelona), 2012, que ofrece una interesante síntesis escolar acompañada de textos medievales.

También serán útiles las siguientes obras, que, pese a su brevedad, dibujan bien el pensamiento de los principales protagonistas de la escolástica: Paul Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media* (FCE, 1987); Julius Weinberg, *Breve historia de la filosofía medieval* (Cátedra, 1987); Jean Jolivet, *La filosofía medieval en Occidente* (Siglo XXI, 1990); Josep-Ignasi Saranyana, *Breve historia de la filosofía medieval* (Eunsa, 2010).

El mundo arabo-islámico ha estado hasta ahora marginado en las historias de este período, y solo en obras específicas es posible estudiar-

lo como se merece. Entre ellas hay que señalar las siguientes: Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. 1 (*Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*) y vol. 2 (*El pensamiento de al-Ándalus, siglos IX-XIV*) (Alianza, 2011); M. A. Yabri, *El legado filosófico árabe* (Trotta, 2006), valiosa contribución de uno de los grandes pensadores árabes contemporáneos; Andrés Martínez Lorca, *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí* (Trotta, 2007); Massimo Campanini, *Introducción a la filosofía islámica* (Biblioteca Nueva, 2006). Los principales filósofos judíos (Maimónides e Ibn Gabirol) son incluidos en los libros de los profesores Cruz Hernández y Martínez Lorca. Dos buenos estudios recientes sobre el tema los ofrecen Mauro Zonta, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi* (Laterza, 2002), y Oliver Leaman, *Jewish Thought. An Introduction*, (Routledge, 2006). Al arabista y académico catalán Juan Vernet le debemos una magnífica reconstrucción de lo que De Libera llamaba «la herencia olvidada»: *Lo que Europa debe al islam de España* (El Acantilado, 1999).

Por último, debemos mencionar estos amplios y bien elaborados manuales sobre la filosofía escolástica: Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, vol. 2 (*De san Agustín a Escoto*) y vol. 3 (*De Ockham a Suárez*) (Ariel, 2004), y Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Gredos, 2007). Otros manuales interesantes son: Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. I (*Antigüedad y Edad Media*) (Herder, 2013), y José Antonio Merino, *Historia de la filosofía medieval* (BAC, 2011). De especial valor y originalidad resulta la síntesis historiográfica que presentan Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri y Massimo Parodi, *Storia della filosofia medievale* (Laterza, 1989). Dos libros que recrean el mundo cultural medieval y que ayudan a una mejor comprensión de su filosofía nos los ofrecen los prestigiosos medievalistas Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Rialp, 2004), y Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (Gedisa, 1990, 2.ª ed.).

CRONOLOGÍA

392. El emperador Teodosio I proclama el cristianismo como religión de Estado.

395. División del Imperio romano. Honorio, emperador de Occidente; Arcadio, de Oriente.

410. Ocupación y saqueo de Roma por los visigodos al mando de Alarico.

476. Fin del Imperio romano de Occidente.

529. El emperador de Oriente Justiniano clausura la Academia de Atenas, fundada por Platón hacia el año 385 a.C., y prohíbe la enseñanza de la filosofía griega.

547. Muere san Benito, fundador de la orden benedictina.

622. Emigración de Mahoma a Medina; comienza el calendario islámico o *hégira*.

636. Derrota de los bizantinos por los ejércitos árabes, que ocupan Siria y Mesopotamia.

637. Los árabes conquistan Persia.

696. La lengua árabe es reconocida lengua oficial del mundo islámico.

711. Las tropas musulmanas al mando de Tariq entran en la península Ibérica, llamada por los árabes al-Ándalus.

750. Derrota de los omeyas y comienzo del califato abasí, con sede en Bagdad.

768. Carlomagno es proclamado rey de los francos.

800. El papa León III corona en Roma a Carlomagno como emperador.

832. Se funda en Bagdad la «Casa de la Sabiduría», centro de traducciones del griego.

873. Fallece al-Kindi, primer filósofo árabe y autor de numerosas obras.

910. Fundación de la abadía benedictina de Cluny, de gran influencia cultural.

929. Creación del califato omeya de Córdoba por Abderramán III, que durará hasta 1031.

1031. Disolución del califato omeya de Córdoba. Surgen los reinos de taifas.

1061. Comienzo de la conquista de la Sicilia islámica por los normandos.

1085. Caída del Toledo andalusí en manos del rey Alfonso VI de Castilla.

1095-1099. Primera Cruzada en la que se conquista Jerusalén.

c.1110. Fundación de la Universidad de Bolonia.

1114. Nace la orden cisterciense.

1120. Se funda en Jerusalén la orden del Temple, primera de las órdenes militares.

c.1140. Con el decreto del monje y jurista Graciano se constituye el derecho canónico.

1152. Pedro Lombardo escribe los *Cuatro libros de las sentencias*, texto base de la teología escolástica.

1156. Los almohades, protectores de las ciencias y las artes, ocupan al-Ándalus.

1176. Asia Menor cae en poder de los turcos.

1198. Federico II es coronado rey de Sicilia. Se distinguirá por su afición a la cultura árabe y por su mecenazgo de los traductores.

1210. El Papa aprueba la orden franciscana fundada por san Francisco de Asís, los «hermanos menores».

1212. Derrota del ejército almohade en Las Navas de Tolosa.

1224. Federico II crea en Nápoles la primera universidad estatal de Europa.

c.1225. Se extiende por las comunas italianas el régimen del *podestà*, magistrado supremo elegido por una asamblea popular.

1231. El papa Gregorio IX crea la Inquisición pontificia para luchar contra la herejía y encarga a las órdenes mendicantes (franciscanos y sobre todo dominicos) la constitución de tales tribunales.

1236. Fernando III conquista la Córdoba andalusí.

1247-1249. Revuelta de los mudéjares de Valencia.

1250. Fracaso de la VII Cruzada al mando del rey Luis IX de Francia. Doce mil cruzados son hechos prisioneros en la batalla de Mansura, en el delta del Nilo.

1252-1284. Reinado de Alfonso X el Sabio, protector de las letras y las ciencias e impulsor de las traducciones del árabe al latín y al romance.

1255-1260. Luchas en la Universidad de París entre el clero secular y los frailes mendicantes.

1270. El obispo de París, E. Tempier, condena una serie de proposiciones del filósofo averroísta Siger de Brabante.

1277. Gran condena del obispo Tempier de París, que afecta a 219 tesis de origen aristotélico, averroísta e incluso tomista, algunas de ellas nunca antes formuladas explícitamente.

1282. «Vísperas Sicilianas»: sublevación popular del pueblo siciliano contra el dominio francés.

1302. El papa Bonifacio VIII declara la supremacía del Sumo Pontífice sobre los príncipes en la bula *Unam sanctam*, que consagra la teocracia papal.

1309-1378. La sede pontificia se traslada de Roma a Aviñón (Francia).

1337-1453. «Guerra de los Cien Años» entre Francia e Inglaterra por motivos dinásticos y territoriales.

1339. Revuelta de obreros y marineros de Génova contra la nobleza.

1342. Revuelta popular en Roma contra la oligarquía nobiliaria.

1347-1350. La «peste negra» se extiende por Europa, matando a un tercio de la población.

1358. Gran revuelta campesina (*jacquerie*) en varias regiones de Francia, en protesta contra la miseria y el pillaje provocados por la guerra.

1381. Revuelta campesina de alcance nacional en Inglaterra contra los gravosos impuestos que soportaban.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

FILOSOFIA MEDIEVAL

De Al-Farabi a Ockham

En contra de los tópicos del pasado y de los viejos prejuicios, el pensamiento medieval se nos presenta diverso, crítico y polémico. Superada la etapa inicial de barbarie, comienza un diálogo con la filosofía griega en sus variadas corrientes, se afina el método, y la lógica impone sus leyes en los debates. El presente libro traza el horizonte de ese mundo intelectual desde esta innovadora perspectiva. La huella de aquellos grandes maestros sigue viva como clásicos de hoy. En efecto, Averroes constituye un punto de referencia para el pensamiento arabo-islámico contemporáneo, Maimónides continúa presente en el diálogo de los filósofos judíos con su propia tradición y Tomás de Aquino sigue inspirando a la filosofía cristiana en su renovación doctrinal.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*